ALFREDO LLANOS

# INTRODUCCION A LA DIALECTICA

EDITORIAL RESCATE
Buenos Aires - Rep. Argentina

I.S.B.N. 950-9458-20-4



---

Este libro se terminó de imprimir en el mes de enero del año 1986 en Palabra Gráfica y Editora S.A., calle Castro 1856/60, Rep. Argentina.

*Dedico el presente trabajo a los distintos autores cuyas ideas me sirvieron para ordenar y reunir en un conjunto general este resumen sobre la dialéctica como método del pensar.*

# PREFACIO

*Este trabajo pretende unificar a través de un recorrido por la historia de la filosofía el sentido de una concepción de gran importancia metodológica: la dialéctica. Fue preparado en su origen como un curso para un conjunto de egresados universitarios, deseosos de sumergirse en algo ajeno a los programas oficiales, dictado en forma privada y hasta publicado en mimeógrafo por un grupo de estudiantes en quienes el entusiasmo y la voluntad heroica superaba toda pobreza e inconvenientes materiales Ahora ve la luz como un libro, aunque conserva su base inicial. Su finalidad no tenía ni tiene el propósito de detenerse en los detalles eruditos y agotar las conexiones que un tema de esta magnitud presenta en diversos autores de otras épocas. El intento era y sigue siendo más modesto: esbozar a grandes rasgos el surgimiento, el desarrollo y la configuración de una idea que aparece ya entre los griegos primitivos, donde exhibe distintas facetas, se vislumbra a veces en la Edad Media, ensombrecido tras una insostenible teología; luego reaparece con mayor fuerza y claridad en la filosofía moderna, hasta afirmarse brillantemente en el idealismo alemán, sobre todo en Hegel, y pasa de allí a la escuela histórica con un contenido concreto. No hemos considerado las tendencias que esta tarea asumió en autores contemporáneos, porque ello significaba ir más allá de nuestro plan y asignarle al ensayo un tono polémico que tampoco formaba parte de la intención que nos guió en su preparación. Nos hemos ajustado al núcleo central de lo que constituye el problema para aclarar su sentido más general y aceptado, como se advierte en los pensadores que han convertido a la dialéctica no sólo en un método*

*sino en algunos prácticamente en una ciencia que involucra todo el proceso del hacer y del pensar humanos.*

*Por supuesto, no ignoramos que no son pocos los filósofos, y algunos de reconocido prestigio, que rechazan el enfoque aquí expuesto. Tal es el caso de Heidegger, quien en* Sein und Zeit *declara que la "dialéctica", que ha sido un genuino impedimento filosófico, se ha tornado superflua". Además, el mismo autor ha elaborado una interpretación bastante discutible sobre Heráclito, en base a traducciones muy personales de los textos griegos del viejo maestro de Efeso, a quien Hegel tomó la médula de sus escasos fragmentos para construir los cimientos de su formidable* Ciencia de la Lógica.

*Lo que aquí destacamos, entonces, es una versión clásica de la dialéctica, según ésta ha adquirido forma en algunos de los exponentes más distinguidos del pensamiento occidental. Por supuesto, no queda cerrado el camino para inquisiciones más sutiles, ya que precisamente la dialéctica, como* dia-lexis, *es decir, como una especie de ariete que disuelve todos los nudos de la filosofía y de la ciencia, avanza sin cesar y presenta siempre un rostro cambiante que refleja la realidad objetiva tan inestable como el constante fluir de la existencia. Pero esta realidad no es una ilusión transitoria: es la vida misma que ostenta la verdad entre luces y sombras y que hay que saber captarla en su íntimo significado mediante el adecuado instrumento mental.*

*"Esta temida palabra* dialéctica *—palabra difícil de digerir para el público de habla inglesa y que, con escasas excepciones, aún nuestros llamados socialistas olvidarían de buena gana—, esta palabra, es en esencia el nombre de un proceso de pensamiento muy sencillo y muy necesario. Si consideramos el mundo natural, pronto advertimos que su característica más destacada no es la permanencia, la solidez o la estabilidad, sino el* cambio, *la evolución* continuos*" Este juicio de Herbert Read no vale sólo, como él dice por cortesía, para la gente de habla inglesa; por el contrario, rige para los que hablan cualquier lengua, y que para evitar complicaciones ideológicas se aferran a lo viejo para que lo nuevo no pueda asomarse en el horizonte de sus privilegios.*

*Presentamos, en consecuencia, un resumen de la dialéctica, casi en su desnudez conceptual, obtenido con la ayuda de un*



*corte transversal practicado en la historia de las ideas, a fin de que el lector pueda aprehender sus nexos más importantes; le resta, a quien desee ahondar el tema, el recurso de consultar la bibliografía que se incluye al final de la obra. Allí figura la mayoría de los artífices de este método que ha revolucionado la filosofía desde los lejanos días de los griegos hasta el instante en que la Ilustración inglesa y la francesa convirtieron el pensamiento en acción y dieron el necesario apoyo a un pueblo que vivía en plena época medieval para que se elevara al primer plano en el ámbito de la especulación, si es cierto, como suponemos, que la filosofía hegeliana de la sociedad se apoya tanto en Hobbes y Mandeville, como en James Steuart y Adam Smith.*

*Por último, insistimos que esta obra no aspira en absoluto a la originalidad. Fue un curso, hemos dicho, y conserva ese carácter, por lo cual le debe mucho a autores e historiadores de la filosofía. Se han reunido en ella en un orden determinado las cuestiones dispersas, según una copiosa información que a menudo se cita y que no es toda de fácil acceso. Esto no ha resultado tampoco una tarea simple, ya que se trataba de entresacar de distintas obrar los elementos que pudieran integrarse en un conjunto coherente ahorrándole al interesado el esfuerzo de realizar por sí mismo la búsqueda y la selección. Desde luego, el autor ha tomado, y a veces adaptado, con un criterio personal, el material acumulado, puesto que ha intercalado reflexiones y comentarios que no figuran en los textos originales. Pero esto significaba una necesidad didáctica para que el todo apareciera sin hiatos e incongruencias dentro de la línea elegida, es decir, intentar presentar el problema del desarrollo histórico de la dialéctica de la manera más clara posible. Si ello se ha logrado es la máxima recompensa que se pretendía en este caso.*

A. LL.

# PRIMERA PARTE

## La dialéctica griega primitiva

Trataremos de mostrar en este trabajo el desarrollo de la dialéctica a través de un amplio panorama histórico que se inicia con los primeros filósofos griegos de Jonia y Efeso, durante el siglo VI antes de nuestra era, prosigue con sus características propias en otros lugares del mundo helénico: Elea, Abdera y Atenas, con pensadores como Zenón, Sócrates, Platón y Aristóteles, y se vincula con el correr de los siglos, mediante figuras menores, a la gran época de florecimiento y madurez del método dialéctico de Hegel, para culminar finalmente en el materialismo histórico y dialéctico

El tema supone una incursión por toda la historia de la filosofía de Occidente, entrevista con el particular designio de exhibirla no en el esplendor de su brillante despliegue, tarea realizada por otros autores bien conocidos, sino con el propósito de ahondar en su aspecto más vivo y fecundo, olvidado a veces por las exigencias sistemáticas. Tiene este ensayo el deseo de llevar al lector a considerar el movimiento de la especulación filosófica en su problema fundamental, según el ritmo actual de los estudios de la materia, obligándolo a pensar que esta disciplina no puede ser desconectada de la realidad económica, social y política dentro de la cual emerge y cuya verdad pretende expresar. Toda filosofía es filosofía de su tiempo, decía Hegel, y así de la mano del gran maestro podremos recorrer las centurias hurgando

con afán crítico en el sentido de las doctrinas de los grandes pensadores del pasado para intentar ubicarlos dentro de la perspectiva histórica que los empujó a dar las soluciones conocidas, pero cuya interpretación varía a medida que nos adentramos en los factores ambientales que determinan las distintas respuestas filosóficas planteadas por cada ciclo.

Nos parece necesario, ante todo, adelantar algunas nociones terminológicas para aclarar el contenido de la palabra *dialéctica*, como sustantivo. Ellas tendrán, por supuesto, carácter provisional, las que se han de ir enriqueciendo a medida que penetremos en los distintos problemas de la filosofía, según los han enfocado dialécticamente los distintos pensadores del pasado remoto y reciente.

La palabra *dialéctica* deriva del griego *dialetiké*, y ésta del verbo *dialégomai* (dialogar) y significa el arte del diálogo y la discusión. Dentro de este significado podemos considerar: 1) la habilidad para discutir por preguntas y respuestas, según el método socrático definido en el *Cratilo*, de Platón; 2) el arte de dividir las cosas en géneros y especies, esto es, clasificar los conceptos para poder examinarlos y discutirlos, con evidente sentido lógico, como hace el mismo Platón en el *Sofista*. La dialéctica, para Platón, tiene por fin remontarse de concepto en concepto y de proposición en proposición hasta llegar a los conceptos más generales y a los primeros principios que tienen para él valor metafísico, como ocurre en la *República*.

Aristóteles, por su parte, distingue la dialéctica de la *Analítica*. Mientras ésta tiene por objeto la demostración, o sea, la deducción que parte de premisas verdaderas, la dialéctica se apoya en cambio, en razonamientos que conducen a opiniones probables. La dialéctica es, entonces, un arte intermedio entre la retórica y la analítica, y de ella se ocupa en los *Tópicos*. Ya en la antigüedad griega clásica la palabra alcanzó dos sentidos opuestos, que se han conservado: uno elogioso que la convirtió en Lógica, y otro peyorativo, que le asigna el carácter de arte de las sutilezas y distinciones ingeniosas e inútiles, la erística o medio de promover discusiones seudo científicas.

En la Edad Media la dialéctica, según la tradición estoica,



equivale a la lógica formal y se opone a la retórica; constituye con ésta y la Gramática las tres ramas del trivium.

En la época moderna Kant, siguiendo a Aristóteles, llama dialéctica a todos los razonamientos ilusorios y define a la dialéctica en general como una lógica de la apariencia.

Hegel retoma la palabra dialéctica en sentido favorable y con él el método dialéctico adquiere contornos revolucionarios. Este pensador define la dialéctica como la "aplicación científica de conformidad con las leyes inherentes a la naturaleza del pensamiento".

Marx, finalmente, creador del materialismo histórico y dialéctico, adopta el método de Hegel, pero con una diferencia esencial: para él Hegel ha invertido la dialéctica concediéndole un sentido idealista; es necesario darla vuelta, de acuerdo con sus propias palabras, ponerla sobre sus pies y "en seguida se descubre bajo la corteza mística su núcleo racional".

La dialéctica, de acuerdo con los resultados de esta primera aproximación, queda definida como un método filosófico que se opone en general a otro, el método metafísico y cuyas consecuencias son muy importantes en la historia del pensamiento. Ambos se han disputado la primacía a lo largo de los siglos y han dividido a los filósofos de Occidente en dos grupos contrapuestos, que ya Platón en el *Sofista* calificó como la batalla entre los gigantes y los dioses: "Unos tratan de atraer sobre la tierra todo lo que pertenece al cielo, en tanto sus adversarios luchan por establecer que ciertas formas inteligibles son los paradigmos de todo lo existente." Podemos decir, para caracterizar estas posiciones, que el método metafísico ve en la naturaleza un ocasional conglomerado de objetos y fenómenos independientes y aislados unos de otros. Supone a la naturaleza en estado de reposo e inmovilidad. Los metafísicos han considerado el proceso de desarrollo como un simple estado de crecimiento cuantitativo en que los cambios cuantitativos no conducen a los cualitativos. Para la metafísica las cosas y sus reflejos intelectuales, es decir, los conceptos, son objetos esencialmente distintos, inmutables, congelados, dados de una vez para siempre, y sometidos a la investigación uno después de otro e independientemente uno de otro. Contrariamente, el método dialéctico considera a la naturaleza no como una acumulación accidental de objetos, de fenómenos sepa-

rados entre sí, aislados e independientes los unos de los otros, sino como un todo unitario, coherente, donde los objetos están orgánicamente ligados entre sí, dependen unos de otros y se condicionan de manera recíproca. La dialéctica considera a la naturaleza no en estado de reposo e inmovilidad sino en movimiento y cambio perpetuos, de renovación y desarrollo incesantes donde siempre algo nace y se desarrolla, algo decae y desaparece.

Se advierte, pues, nuevamente que la consideración de la dialéctica nos permite evaluar el desarrollo de la filosofía como un proceso dentro del cual el hombre y todas sus creaciones a través del tiempo se nos convierten en otros tantos problemas que exigen adecuada solución a la luz de la historia. Es evidente que el pensar del hombre refleja el mundo objetivo que le rodea y formula sobre él una interpretación. Ya no podemos contentarnos así con la versión corriente de que la filosofía occidental es un prolongado diálogo en el que los pensadores discuten sus concepciones del mundo con el afán más o menos deportivo o erístico de exponer y confrontar sus distintas opiniones. Sin negar este hecho elemental, el caso parece ser más grave y digno de mayor atención porque las breves consideraciones que hemos dejado consignadas sobre el contenido y alcance de la dialéctica nos ponen sobre la pista de que ella pretende convertir a la filosofía en algo más que en la clave que nos brinde el acceso al conjunto de sistemas e ideas de los pensadores del pasado. Quiere ser también el medio capaz de revelarnos la realidad latente que sirvió de impulso al filósofo y que quedó incrustada en su pensamiento al sentir el impacto del mundo concreto en que le tocó vivir.

De esta manera parece ocioso agregar que el enfoque dialéctica que pretendemos realizar aquí se nos ha de complicar irremediablemente con una serie de cuestiones que son de una importancia excepcional para el tema y cuyo tratamiento no podremos eludir. Así tendremos que hablar del idealismo y del materialismo, de las alienaciones que el hombre sufre en las constelaciones de culturas objetivadas, de las ideologías que pretenden asumir la representación intelectual de una época y de la verdad que dicen reflejar. Todos estos interrogantes son tan viejos como la filosofía y propios del hombre, además, como integrante de un grupo social. En el horizonte filosófico del presente



estos problemas son más candentes todavía en la medida en que el hombre tiene plena conciencia de su carácter de ser históricamente condicionado, pero que es dueño también de una definida capacidad para reactuar sobre la historia.

En nuestra actual situación de individuos que vivimos alertados y urgidos por una dramática coyuntura histórica, todos estos conflictos de la filosofía y de las ideas del pasado, como acervo común de la humanidad, se nos presentan en toda su intensidad y nos exigen no sólo que los conozcamos e interpretemos sino también que los profundicemos hasta su raíz a fin de hallar algunas de las claves de la crisis del mundo de hoy. Y a la vez tratar de restablecer el contacto perdido con las fuentes de una cultura que tuvo en sus orígenes vocación de refinado humanismo y universalidad. La historia no se repite, mas debemos aceptar que los hombres que dedicaron su vida a la filosofía no pensaron en vano; su experiencia intelectual, rica y madura, reflejada en los pensamientos que han llegado hasta nosotros puede ser el hilo de Ariadna que nos revele el secreto del presente y nos ayude no ya a comprenderlo sino también para intentar modificarlo.

Con el propósito de que el proceso dialéctico del pensamiento moderno y contemporáneo adquiera su verdadera dimensión y exhiba toda su riqueza debemos partir ineludiblemente, a nuestro juicio, de los creadores griegos de la filosofía. Son conocidos estos ilustres nombres —Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Demócrito— considerados como los fundados de la filosofía europea, auténticos héroes de una extraordinaria revolución intelectual.

Los pensadores mencionados son descendientes de los colonos griegos que a causa de la migración de pueblos ocurrida en el Mediterráneo oriental durante el siglo IX antes de nuestra era comenzaron a ocupar lo que después se conoció como la costa Jonia. Es interesante preguntarse cuál fue el medio político y económico que favoreció una actividad especulativa tan singular, porque el recurso del "milagro griego" como explicación tradicional para esa hazaña filosófica resulta ahora inaceptable. Los esfuerzos de los brillantes cultores del helenismo de principios de siglo como Burnet, Zeller, Gomperz, Diels, Taylor, Cornford y otros aun del presente, que siguen sus huellas, resultan impotentes para revelarnos el secreto de la filosofía creada por este pueblo

turbulento e inteligente. El criterio filológico que rige las investigaciones de esos eruditos, valioso y necesario en muchos sentidos, se diluye casi siempre en conjeturas ingeniosas o sutiles, según los casos, pero incapaces de crear la convicción de la verdad. Este trabajo de descombro necesita el complemento de otras técnicas auxiliares que nos ayuden mediante instrumentos más seguros que la filología. Especialistas de la historia de la ciencia, del arte y de la economía, aprovechando el valioso material etnográfico y arqueológico acumulado en los últimos ochenta años, han hecho, con métodos modernos, incursiones revolucionarias en este terreno y nos ofrecen una nueva imagen de la antigüedad griega que ahonda y perfecciona el esquemático esbozo trazado por los eruditos de formación simplemente literaria. A la luz de estos aportes el enfoque de la filosofía resulta particularmente modificado. Ello puede considerarse ahora el espejo de un mundo que está en constante cambio y absorbe el contenido de la realidad circundante, en la que deben incluirse tradiciones y hábitos mentales no siempre autóctonos. En lugar de "una raza de pensadores", como algún distinguido estudioso de otra generación calificó a estos precursores de la filosofía occidental, tenemos, por el contrario, el relato más auténtico y no menos emocionante sobre un pequeño pueblo que empujado por sus ingentes necesidades se vio obligado a abrirse camino entre las viejas civilizaciones del Medio Oriente para conquistar un lugar al sol y crear su propia concepción del mundo. Vemos así a estos recién llegados hacer pie en la costa Jonia y construir en dos siglos un imperio comercial que se afirmó también en la franja marítima de Tracia y en el sur del Mar Negro. Absorbió rápidamente de sus vecinos más ricos y más cultos los elementos necesarios para fundar su propia civilización y su propia prosperidad.

"Las ciudades de la costa Jonia –dice Winspear en su interesante libro *The genesis of Plato's Thought*, página 77– fueron forzadas por su posición geográfica, en una época muy temprana a dedicarse al comercio. La importancia de la posesión de la tierra fue menor. Hay escasa evidencia de una etapa en la que los terratenientes dominaran el Estado. Fue más frecuente el caso, según el cual a medida que la tribu decaía, sus jefes se convirtieron en una clase de ricos mercaderes." Y agrega el mismo autor: "Descubriremos que diversas escuelas de filosofía, según ellas se desarrollaron en el siglo V muestran un interesante paralelismo con las condiciones geográficas y la evolución social de los estados en que surgieron. En Jonia y en las islas del Egeo, la filosofía tiende a ser materialista y dialéctica, en Italia y Sicilia florece el idealismo; mientras que en Atenas, la ascendencia de los patricios liberales en el movimiento democrático se refleja en el compromiso entre el idealismo y el materialismo que caracterizó la posición de Anaxágoras".

Este enfoque, que compendia el comienzo de la actividad intelectual de los griegos y su proyección inmediata como consecuencia de la tendencia de sus operaciones mercantiles no es una opinión aislada. Benjamín Farrington, por ejemplo, en su excelente trabajo *Greek Science*, sostiene, que la evolución mental de los griegos y su posterior dominio de una conciencia filosófica se deben al progreso de las técnicas y oficios originados en la industria artesanal que aspiraba a conquistar nuevos mercados.

Por su parte, George Thomson, erudito inglés que investiga la historia griega con la metodología del materialismo histórico, ha provocado una verdadera revolución con sus nuevas conclusiones que ponen en descubierto aspectos inéditos del pasado helénico, los cuales, hasta el presente, no habían sido advertidos por la crítica universalmente apegada a las viejas normas de la interpretación literaria de los antiguos textos. Thomson sigue paso a paso la disolución de la sociedad tribal por efecto de las nuevas formas de producción y de intercambio que aceleran sus consecuencias a partir del siglo VI, en que la situación está ya madura para el surgimiento de los primeros ideólogos de la pujante *burguesía* mercantil jónica.

Aristóteles en el libro I de la *Metafísica*, donde formula un resumen del pensamiento anterior, a la manera de un esbozo de historia de la filosofía, expresa que los primeros filósofos griegos buscaban "el principio material del cual derivan su ser todas las cosas que existen... y al cual vuelven cuando perecen, pues la sustancia persiste a pesar de los cambios de condición". Este comentario, si bien está impregnado por la idea que de la filosofía se forjaba el propio Aristóteles, pues él creía que la especulación sobre el pasado helénico debía conducir a afirmar su particular sistema filosófico, es del mayor interés porque revela dos características sobresalientes de los pensadores primitivos: que

eran materialistas y también dialécticos, pues aceptaban la idea de proceso o cambio, aunque su dialéctica era todavía incipiente e ingenua.

De Tales no sabemos mucho. Parece que nació en el año 620 de la era antigua, y que murió alrededor del 546. Fue astrónomo e ingeniero y la tradición dice que predijo el eclipse de sol que ocurrió en el año 585, lo que significa que debió conocer las famosas tablas astronómicas de los babilónicos, las que sin duda le sirvieron de base para formular esta predicción. Se supone que visitó a Egipto, en donde obtuvo tal vez conocimientos prácticos de geometría, que adaptó y sistematizó para sus propios usos y los de su ciudad. Tuvo participación activa en la política; acompañó a Creso en la desastrosa expedición contra Persia y aconsejó a sus conciudadanos la formación de una liga de ciudades con capital en Teos, a fin de defender la independencia común y el comercio de las ciudades jónicas. Su doctrina filosófica, que refleja con claridad los intereses de la clase mercantil, sostenía que todas las cosas provienen del agua; la tierra se apoya sobre ella, y si bien no negaba —y en esto parece coincidir con sus otros dos eminentes conciudadanos— la existencia de los dioses, identificaba lo divino con la facultad de movimiento. La materia en que ellos pensaban brumosamente no era inerte; se movía por un impulso que le era inherente. El hilozoísmo milesio tiene un profundo sentido ordenador y emula el abigarrado espectáculo de las ciudades comerciales que le dieron origen; intenta coordinar los extremos del nacer y el perecer en una unidad dialéctica; es una intuición científica antes que la consagración del mito o el anticipo de una idea religiosa. Quizá las observaciones sobre la piedra imán condujeron a los pensadores primitivos a la conclusión de que ésta poseía alma, que en su lenguaje figurado era una manera de decir también que contenía la aptitud de moverse por sí misma.

Anaximandro, el segundo gran nombre en la filosofía jónica pasa por ser el discípulo de Tales. Se interesó por la astronomía, la geografía y la biología, según la forma rudimentaria que estas disciplinas debían tener entonces. Se le adjudica la construcción de algunos mapas elementales que posiblemente fueron de mucha utilidad para los mercaderes milesios que iniciaron operaciones en las costas del Mar Negro. Según el testimonio de



viejos doxógrafos Anaximandro fue el primer griego que publicó un libro titulado *Sobre la naturaleza*, el que habría sido conocido por Aristóteles y Teofrasto.

El principio de las cosas, el *arjé*, que de acuerdo con Aristóteles buscaban estos primeros filósofos o fisiólogos, fue llamado por Anaximandro lo *ápeiron*, es decir, lo ilimitado, del cual se ha originado toda la existencia.

Simplicio, un filósofo peripatético del siglo VI de nuestra era ha conservado el único fragmento de este pensador milesio, pero como lo ha parafraseado, quedan algunas dudas sobre la exactitud de su sentido. Expresa el citado comentarista: "Anaximandro llamó *ápeiron* al *arjé* y elemento de las cosas existentes. Fue el primero en dar este nombre al *arjé*. Dice que éste no es ni el agua ni ninguno de los así llamados elementos, sino una sustancia distinta que es ilimitada, de la cual advienen a la existencia todos los cielos y los mundos que en ellos se contienen. Todas las cosas hallan su destrucción en aquellas de las que han recibido su ser, según la necesidad; pues de ese modo se recompensan mutuamente por las injusticias de acuerdo con el orden del tiempo".

Anaximandro concuerda con Tales en que este último principio de las cosas, que para éste era el agua, y que aquél llama *ápeiron* o lo ilimitado, es también material, pero no una materia particular, determinada. Es algo informe, indefinido, que puede considerarse como la materia en general, concepto que señala un progreso doctrinario importante que va a gravitar después en toda la filosofía griega, aun en las de cuño idealista. La materia, según nosotros la concebimos, es algo siempre particular, que puede ser hierro, bronce, agua, aire o cosa semejante. La diferencia entre las distintas clases de materia es cualitativa, es decir, que las cualidades del aire, por ejemplo, difieren de las del hierro. La materia primigenia de Anaximandro es, en verdad, aquella que aún no ha sido separada en distintas clases. Ella es así indeterminada en cuanto a su cualidad e ilimitada en cantidad. Anaximandro creía que esta materia se extendía infinitamente a través del espacio y para mantener esta opinión sostenía que si la cantidad de materia fuera limitada, ésta se hubiera agotado en la creación y destrucción de los innumerables mundos.

Como se deduce de lo dicho, este *ápeiron* o lo ilimitado se

halla dotado de movimiento. Como consecuencia de tal movimiento, del *ápeiron* se desprendieron los objetos: lo caliente, lo seco, lo húmedo y lo frío, elementos que constituyen el universo y que dan origen al fuego, el aire, el agua y la tierra.

La teoría cosmológica de Anaximandro se apoya, según Thomson, en tres ideas preconcebidas que son: el origen común, el movimiento perpetuo y el conflicto de los opuestos, todo lo cual configura una concepción dialéctica todavía informe pero expresada ya con cierta coherencia lógica. La idea básica de una materia infinita e indefinida supuesta como trasfondo del gran proceso de la naturaleza, de la que todo surge y a la que todo retorna, tiene un gran valor teórico para su tiempo. La noción de conflicto, por su parte, retomada y profundizada después por Heráclito y los modernos filósofos dialécticos, parece reflejar la lucha enconada que la burguesía mercantil de su tiempo sostuvo para imponer su hegemonía y conservarla luego frente a la competencia creciente de los pueblos vecinos.

En el fragmento que Simplicio adjudica a Anaximandro, se ha creído ver asimismo la influencia del pensamiento primitivo y éste representaría originariamente la proyección de la estructura de la sociedad tribal sobre el nuevo orden, en el momento en que aquélla se disuelve. De este modo la frase "dar satisfacción" que se lee en el pasaje mencionado, podría ser una referencia al arreglo de las disputas entre los clanes rivales.

Thomson, que da a algunas partes del fragmento de Anaximandro una interpretación demasiado apegada al pasado tribal griego, insiste en que el pensador milesio consideraba el conflicto de los opuestos como un proceso en el que los elementos se interpenetraban recíprocamente y perdían así identidad al reabsorberse en la forma indiferenciada de la materia de la que surgieron. Esto sería lo que se pretende decir cuando observa que las cosas "se dan satisfacción mutua por sus injusticias, según el orden del tiempo".

La visión dialéctica que se forja Thomson de Anaximandro es retrospectiva y aunque ello no disminuye su valor; tampoco logra apreciar las hondas sugestiones que éste recibió de la comunidad mercantil a la que ideológicamente representaba. Por otra parte Thomson concede, en efecto, que el universo al que alude el milesio está en continuo movimiento, el que toma la



forma de una serie de acciones cíclicas —lo frío y lo caliente, lo húmedo y lo seco— que prevalecen alternativamente la una sobre la otra produciendo así el verano y el invierno, la primavera y el otoño, en el ciclo del año.

Anaximandro desarrolló también una notable teoría sobre el origen y evolución de los seres vivientes. En el comienzo la tierra era fría y al secarse por evaporación los seres animados emergieron del calor y la humedad. Primero estos animales eran de organización embrionaria, pero gradualmente se convirtieron en organismos más complejos mediante la adaptación al ambiente. Anaximandro resulta, en cierto sentido, un lejano antecesor de Darwin. Además, sostuvo Anaximandro otra idea audaz, según la cual la tierra flotaba en el espacio sin apoyo alguno, por el solo efecto de su equidistancia.

Anaxímenes, el tercer y último pensador del ciclo milesio, es también monista como sus antecesores, pero en lugar del agua o de lo indeterminado creyó que el principio del cual todo surge y al que todo vuelve era el aire o *pneuma*. Los cambios provocados por esta sustancia primordial se deben a la condensación y rarefacción. El aire rarificado se convierte en fuego; condensado pasa a ser agua y luego tierra.

Se observa —dice Farrington— al seguir a esta sucesión de pensadores, cómo su lógica, el contenido de sus ideas y su poder de abstracción acrecen a medida que profundizan el problema. Fue un gran avance en el pensamiento humano cuando Tales redujo la apariencia múltiple de las cosas a un primer principio. Otro gran paso lo dio Anaximandro al elegir como principio no una forma visible de las cosas, como el agua, sino un concepto como lo indeterminado. Mas Anaxímenes no se mostró satisfecho ante estos resultados. Al tratar de explicar cómo las diferentes cosas emergían de lo indeterminado, Anaximandro daba por respuesta una simple metáfora. Decía que era un proceso de separación. Anaxímenes advirtió que faltaba algo más y anticipó las ideas complementarias de rarefacción y condensación, que explicaban cómo los cambios cuantitativos podían convertirse en cualitativos. Es decir, se cumple así el primer paso en el desarrollo interno de la dialéctica con la aparición del salto cualitativo; de la observación de lo empírico se llega al descu-

brimiento de un principio abstracto sin que desaparezca la conexión entre ambos dominios.

Todas estas series de imágenes, algunas de las cuales tocan ya el ámbito conceptual, que estos pensadores griegos presentan como resultado de su manera plástica de observar el mundo, propia de una época en que la teoría y la práctica no se habían separado aún en la conciencia humana, demuestran el valioso aporte de la dialéctica espontánea con que se quería dar razón de la materia en movimiento. Este enfoque del mundo natural es a veces fantástico y casi siempre ingenuo pero es objetivo en cuanto intenta apresar algo que existe allende los sentidos; apunta en la dirección adecuada que convertirá más tarde a la dialéctica en el instrumento idóneo para interpretar la realidad, según los planos inorgánicos, orgánicos y sociales en que la naturaleza y la existencia humana se presentan.

Es interesante destacar cómo en esta visión dinámica de la naturaleza gravitan elementos históricos que los investigadores del pasado no habían tenido en cuenta al explicar el desarrollo de la filosofía griega. Así Thomson, en cambio, señala que esta dialéctica primitiva ha surgido al proyectarse la ideología de las nuevas clases sociales sobre los cambiantes fenómenos de producción e intercambio que modificaban las relaciones de la vieja sociedad; Farrington considera que esta concepción materialista de los primeros filósofos jonios se debió a la importancia gradual que adquirieron las técnicas y los oficios que se perfeccionaron con motivo de haber aparecido nuevas herramientas y otras formas de artesanía. Asegura de este modo que en la cosmología de Anaximandro hay "reminiscencias del taller del alfarero y del herrero". Por su parte, W. K. G. Guthrie, autor de *A History of Greek Philosophy*, obra cumbre de la erudición inglesa publicada en seis volúmenes, y que se halla en una línea intelectual que no coincide con la de los dos autores que se acaban de nombrar, asegura sobre Anaxímenes lo siguiente: "La vívida imaginación que se le atribuye sugiere que era un hombre interesado en sus conciudadanos y observador de sus tareas diarias, que seguía también de cerca los más excitantes y atrayentes fenómenos de la naturaleza; aunque probablemente no de la manera paciente y esforzada que es propia del científico riguroso. El aire se siente como la lana; la tierra le recuerda una mesa; el sol



que gira y la luna, las hojas que el viento arrebata en remolino, y las estrellas le traen a la memoria quizá los clavos o remaches. Evoca el brillo fosforecente que despide la hoja del remo cuando éste surge del agua y los tenues colores que ha visto a la luz de la luna llena" (I, 139).

El empirismo de Guthrie es evidentemente mucho más sólido que el empeño idealista de Cornford, quien en su libro *From Religion to Philosophy*, de 1912, ha pretendido deducir la filosofía griega de la religión.

Los autores antes nombrados, que representan la investigación más reciente en el ámbito del pensamiento helénico, confirman con amplitud nuestros propósitos de descubrir los atisbos dialécticos iniciales que se esconden en el pasado lejano de la filosofía occidental y nos sirven de guía para llegar a una caracterización contemporánea de este método filosófico.

Lo que hemos dicho hasta aquí sobre los fundadores del pensamiento griego no es suficiente para dar una idea cabal de la dialéctica, pero sí basta para apreciar la orientación de una filosofía que pugna por interpretar el mundo como materia en movimiento, si bien carece todavía de los necesarios puntos de apoyo. "En los griegos —dice Engels en *Dialéctica de la Naturaleza*—, el pensar dialéctico aparece aún con una sencillez natural, sin que le estorben todavía, los cautivantes obstáculos que se oponía a sí misma la metafísica de los siglos XVII y XVIII. En los griegos —precisamente por no haber avanzado todavía hasta la desintegración y el análisis de la naturaleza— ésta se enfoca como un todo, en sus rasgos comunes. La trabazón general de los fenómenos naturales no se comprueba en detalle sino que es, para los griegos, el resultado de la contemplación inmediata. Aquí es donde estaba la insuficiencia de la filosofía griega, la que hizo que más tarde hubiese de ceder el paso a otras concepciones. Pero es aquí, a la vez, donde radica su superioridad respecto a todos sus posteriores adversarios metafísicos. Si la metafísica tenía razón contra los griegos en el detalle, en cambio éstos tenían razón contra la metafísica en el conjunto. He aquí una de las razones por la cual, en filosofía, como en muchos terrenos más, nos veamos obligados a volver los ojos muy frecuentemente hacia las hazañas de aquel pequeño pueblo cuyo talento y actividad universales le aseguraron tal lugar en la his-

toria del desarrollo de la humanidad como no puede reivindicar para sí ningún otro conglomerado humano. Pero hay aún otra razón, y es que en las múltiples formas de la filosofía griega se contienen ya en germen, en génesis, casi todas las concepciones posteriores. Por eso las ciencias naturales teóricas están igualmente obligadas, si quieren proseguir la historia de la génesis de sus actuales principios generales, a retroceder hasta los griegos."

La etapa alcanzada por los milesios no logró superar sus propias dificultades; por el contrario, puede decirse que complicó sus mismas tesis al no encontrar respuestas a los interrogantes que planteaban sus doctrinas.

Los milesios no consiguieron dar una explicación convincente del devenir; es decir, por qué las cosas en vez de conservarse tal como parecían ser a primera vista estaban sujetas a un cambio incesante. Sin embargo, su dialéctica objetiva volcada sobre el mundo externo había abierto perspectivas inmensas. Y le tocará a otro jonio, un pensador solitario, orgulloso y enigmático, llevar a sus lógicas consecuencias el proceso abierto por estos audaces filósofos de Mileto. Pero Heráclito superó a sus antecesores por la profundidad de su genio y el poder de síntesis de su pensamiento.

## La concepción dialéctica de Heráclito

Esta época de la formación de la filosofía occidental que estamos considerando, tiene como trasfondo insoslayable, el acrecentamiento de intensas luchas políticas y sociales entre los distintos grupos que aspiraban a la hegemonía en el mundo helénico. Por una parte los terratenientes, defensores de sus viejos privilegios, y por otra los mercaderes que luchaban por afianzar los progresos de su incipiente industria artesanal. Además, los campesinos intentaban también librarse de la expoliación de que eran víctimas por parte de los poseedores de la tierra. Un cuadro realista de este último aspecto lo ofrece la poesía de Hesíodo, o mejor aún, las medidas adoptadas por Solón en el siglo VI y registradas por Aristóteles en la Constitución de Atenas.

Las revoluciones democráticas de los siglos VI, V y IV son



consecuencia del triunfo de las nuevas formas de producción y comercialización que se imponen en el agitado escenario del Mediterráneo Oriental. Pero esta democracia griega arrastraba una contradicción insuperable que había heredado de la vieja aristocracia y aún la había extendido. Se basaba en la esclavitud, cuya fuerza de trabajo fue aprovechada, y ampliada para afianzar las empresas comerciales de la incipiente burguesía helénica.

"La democracia —expresa Thomson— fue la forma de estado apropiada para una comunidad de esclavos y propietarios de esclavos y productora de mercancías." Pero no debe inferirse de ello que la lucha dentro del cuerpo de ciudadanos, entre ciudadanos ricos y pobres, haya cesado, sino por el contrario, asumió una nueva forma subordinada a la lucha entre propietarios de esclavos y éstos Este nuevo sistema de gobierno no surgió como un esquema previo preparado para una situación dada sino que debió su origen a un proceso lento primero, como causa de la penuria de los medios materiales. Adquirió luego un ritmo acelerado una vez que las técnicas, las herramientas y los oficios pudieron resolver los problemas de la producción lo que trajo consigo nuevas formas de intercambio comercial. La democracia instaurada mediante la lucha era la institucionalización de ese estado de cosas; se logró romper así las viejas estructuras que impedían el acceso a los mercados pero no se eliminaron algunos viejos desequilibrios ni se pudieron evitar otros creados por las contradicciones internas del propio régimen. Fue un progreso revolucionario, sin duda, mas no consiguió erigir una situación de paz social estable ni menos eludir choques por la delimitación de zonas de influencia comercial o política, y por la posesión de la mano de obra servil. Tal es el cuadro que corresponde a Jonia en el momento de su mayor prosperidad cuando surgen sus grandes filósofos prácticos a que nos hemos referido, los que en cuanto a su ideología y orientación de sus inventos, también son productos de ese cambio fundamental de la economía.

En esta inestable época de contrastes, de luces y sombras, apareció Heráclito, uno de los más ilustres filósofos de la Antigüedad. La cronología sobre Heráclito es dudosa, pero se estima que floreció alrededor del año 500 de la era antigua y se

cree que fue mayor que Parménides, aunque un distinguido erudito alemán, Reinhardt, ha defendido la opinión contraria.

Este último punto no lo vamos a discutir aquí, pues a nosotros nos interesa en particular el aspecto dialéctico del pensamiento de Heráclito. Hegel, en sus *Lecciones de Historia de la filosofía*, concede la debida importancia a la dialéctica del pensador de Efeso, interpretándola como principio, es decir, la consideró dentro del ámbito de su idealismo objetivo. Dice además el filósofo alemán que "no hay en Heráclito una sola proposición que no hayamos procurado recoger en nuestra *Lógica*".

En la antigüedad el pensador efesio gozó de gran prestigio y su influencia puede apreciarse hasta en Platón. Sin embargo, es bastante difícil formarse una idea cabal de lo que debió ser la obra de este filósofo, pues sólo restan de su libro alrededor de ciento treinta fragmentos que han llegado hasta nosotros incluidos en los comentarios de diversas autoridades y no siempre es posible determinar la autenticidad de las citas. Los estoicos, sobre todo, y los padres de la Iglesia cristiana, utilizaron con frecuencia, y lo tergiversaron, el pensamiento heraclíteo para fundamentar sus propias creencias.

Con el propósito de dar una idea lo más ajustada posible de la filosofía de Heráclito, según el consenso de los estudiosos sobre el tema, hemos elegido una exposición extractada de un autor contemporáneo, el profesor Guthrie, de Cambridge, y se halla incluida en su obra *A History of Greek Philosophy*.

*La interpretación de Guthrie.* Heráclito creía ante todo y fundamentalmente en el *logos*. Ya el comienzo de su libro era una solemne afirmación de la verdad o real existencia de este *logos*, que, según él determinaba el curso de todo el acontecer. Es razonable suponer que otros fragmentos que hablan del *logos* en el mismo sentido pertenecían también a la sección introductoria del trabajo. Nuestra principal tarea es tratar de entender lo que significa este *logos*, pero hay un punto que debe notarse en primer término. Cuando Heráclito dice que "todo sucede de acuerdo con este *logos*" (fr. 1), o habla del "*logos* que ordena todas las cosas" (fr. 72) parece utilizar la palabra en su sentido particularizado. Por otra parte, *logos* era una palabra común que en el uso corriente abrazaba un amplio conjunto de significados, y en otros contextos la emplea con un sentido técnico. Tampoco



es creíble que aun cuando se la apropie para un concepto peculiar de su propia filosofía la separe completamente de su uso ordinario. En los fragmentos que veremos en seguida no hay dificultad en traducir el vocablo: es empleado en acepciones reconocidas que podrían ser ilustradas con citas de otros autores del siglo V; en verdad sería fácil hallarlas en su casi compatriota Heródoto. Por ejemplo, el fragmento 108 dice: "Ninguno de aquellos cuyos *logoi* he oído ha realizado esto", donde *logoi* vale por expresiones; o el fragmento 87, "El tonto es excitado por cada *logos*", esto es, rumor; el 39, "Bías... que tuvo más *logos* que el resto", es decir, más mérito o valor, y también el 31, "La tierra se torna en agua y mantiene su medida, según el mismo *logos* que existía antes de que se convirtiera en tierra", donde *logos* equivale a proporción. Sería largo enumerar los significados de esta palabra y sus transformaciones del siglo V al IV; las mencionadas pueden servir de guía para la lectura de los fragmentos del filósofo.

El libro de Heráclito comenzaba al parecer en la forma siguiente: "Aunque este *logos* existe desde siempre, los hombres se muestran tan incapaces de entenderlo una vez que lo han oído como antes de haberlo escuchado. Pues si bien todas las cosas acontecen de acuerdo con este *logos*, los hombres parecen que ignorasen la experiencia de tales palabras y hechos, según yo las explico cuando distingo cada cosa, según su constitución y declaro cómo son; pero los demás hombres son inconscientes de lo que hacen después que están despiertos, así como olvidan lo que hacen dormidos".

El fragmento 50 agrega: "Escuchando no a mí sino al *logos* es sabio concordar que todas las cosas son una". Ambos fragmentos nos dicen que el *logos* es algo que se escucha; algo que regula todos los acontecimientos, una especie de ley universal del devenir, y también algo que posee existencia, independiente de quien emite su expresión verbal.

El fragmento 2 lleva un poco más lejos: "Se debe seguir lo que es común; pero aunque el *logos* es común la mayoría vive como si tuviera un modo de conocer privado propio de cada uno". Esta noción de lo común, que alude de algún modo a la racionalidad propia del ser humano, se elabora en el fragmento 114 que expresa: "Si hablamos con inteligencia debemos basar

nuestra fuerza en lo que es común, así como la ciudad confía en la ley y aún más firmemente; pues todas las leyes humanas se nutren de otra que es eterna, la que extiende su influjo a voluntad y es suficiente para todos y aún más que suficiente".

Siendo el *logos* común es una virtud captar "lo común" y un defecto pretender una sabiduría peculiar a cada uno. Paradójicamente Heráclito proclama ser el único o casi el único hombre que ha captado el *logos*. Pero la falta es de los demás, puesto que la verdad yace allí para que todos la entiendan, como dice el fragmento 72: "Ellos se separan de las cosas con las cuales están en trato continuo".

El *logos* es común para todos, y lo que es común es la inteligencia o intuición Esto surge del fragmento 114 ya referido. Resulta así un aspecto adicional del *logos* que incluye el acto de pensar o reflexión.

Hemos observado el estilo deliberadamente oracular de Heráclito y el carácter desarticulado y un tanto pictórico de los enunciados en que envuelve su pensamiento. Sus fragmentos no son aforismos sino restos de un libro que tuvo una unidad. Extraer de ellos una visión congruente del mundo o un sistema filosófico es inevitable para proveer los vínculos relacionantes que no se hallan en los fragmentos y que en tal caso deben ser aproximados. Además, cualquier exposición ordenada es tan ajena a sus propios hábitos que no puede sino alterar la condición de su mensaje. Sin embargo, compartimos con otros autores la impresión de que muchos de los fragmentos se adecuan de una manera que no se podría esperar al comienzo, de modo que lo que parecen ser expresiones aisladas y metafóricas forman parte integrante de una concepción unificada del universo y del hombre como parte de él. Es desalentador en verdad, notar cuántas diferentes versiones de esta visión del mundo han sido anticipadas en el pasado y continuarán siendo propuestas; pero cada intérprete se ve obligado, ante las características acentuadamente dinámicas de la reflexión de Heráclito y al aspecto discordante en que se presentan los fragmentos, los cuales en su origen sin duda constituyeron una obra orgánica, a dar la suya propia por falta de un seguro hilo conductor.

Algunos sistemas presocráticos parecen en exceso el producto de una sola idea central, al punto que resulta difícil clasificarlos



en una exposición continua. Semejan círculos, de los cuales Heráclito decía que "el comienzo y el fin son comunes" (103), o como lo parafrasea Porfirio: "Cualquier punto del que se pueda pensar es a la vez comienzo y fin". Es posible irrumpir en ellos por cualquier parte y continuando desde allí mantener la esperanza de ver el sistema completo. Elegir el mejor punto de partida, el orden más claro en el que presentar estas partes de un todo único no es fácil, pero debemos realizar nuestro intento y arriesgarnos.

En el fragmento 1, que ya hemos visto, Heráclito culpa a los hombres de comportarse en sus horas de vigilia como si estuviesen dormidos. Si recordamos el fragmento 73 nos enteramos de que es "erróneo actuar y hablar a la manera de hombres dormidos". A primera vista no parece haber mucha relación lógica entre esta crítica y el requerimiento del fragmento 2 de seguir "lo común". Que se nos pida estar alerta y prestar atención es bastante usual aunque ello no ofrece información alguna ni acceso a la doctrina sobre la que se exige tal requisito. No obstante tenemos un hilo conductor. El vínculo se halla en un pasaje de Plutarco donde se lee que "Heráclito dice que durante la vigilia se comparte un mundo común, pero que en el sueño cada hombre retorna al suyo propio". Debemos, entonces, seguir un orden de ideas que explique la concepción de Heráclito del sueño y la vigilia y su relación con los principios por los cuales se gobierna el mundo. Así lograremos extraer algunos resultados de gran importancia para apreciar la posición del filósofo en la historia del pensamiento griego. Hasta aquí los mundos material y espiritual han permanecido unidos sin mayores dudas. Más tarde, éstos se han distinguido claramente uno de otro. Mucha de la oscuridad que se atribuye a Heráclito surge del hecho de que su especulación más sutil lo ha conducido realmente a una etapa en que la materia y el espíritu, o aun lo concreto y lo abstracto exigen ser pensados por separado; mas él se halla todavía muy absorbido por las estructuras del pensamiento anterior, y no es fácil efectuar la separación conscientemente. Antes de que ésta pudiera realizarse la filosofía tuvo que experimentar el influjo que recibió de Parménides. Como observa Kirk habría sido incapaz de definir otro tipo de *ser* que el corpóreo. Es fácil olvidar cuán íntimamente adheridas al

mundo concreto y material se hallaban estas concepciones por lo que es corriente interpretarlas en forma de abstracciones.

Hemos visto ya que el *logos* es a la vez el pensamiento humano y principio rector del universo. Representa en verdad la mayor aproximación de Heráclito al *arjé* de sus predecesores, el que combinaba ambos caracteres. Esto era cierto en cuanto al pensamiento pitagórico y aparecía en términos concretos más claros en el aire de Anaxímenes, que era, al mismo tiempo, la materia viviente y eterna del universo y el elemento del alma y la mente en el hombre. En Heráclito el *logos* tenía también una estructura material.

Puesto que este *logos* –la ley por la cual se ordena el mundo y que puede ser aprehendido por las mentes humanas– es universal y lo penetra todo, resulta en consecuencias común a todos. Cuando Heráclito dice enfáticamente que debemos adherirnos a lo que es común, quiere significar esta fuerza semimaterial, semiespiritual que constituye el orden racional. En el lenguaje del pensamiento presocrático ella "guía" o "dirige" todas las cosas. Esta metáfora tomada de la navegación, es utilizada en el fragmento 64: "El rayo dirige todas las cosas" y también en el fragmento 41. Infortunadamente el texto y el sentido de este fragmento son objetos de ardientes controversias. Vlastos, por ejemplo, ha defendido una posición racional contra Kirk y otros investigadores, al traducir: "La sabiduría es una, conocer el pensamiento por el cual todas las cosas son gobernadas a través de todas las cosas". En cambio, la versión de Kirk expresa: "La sabiduría es una: ser capaz de verdadero juicio, es decir, cómo todas las cosas son gobernadas a través de todas las cosas". El verbo gobernar no se pone en duda, y como Kirk dice esto recuerda el fragmento 64 y debe ser algo cercano al fuego que "gobierna todas las cosas a través de todo...". El curso total de cada cosa separada es el resultado del "gobierno", esto es, de una operación que ora depende de una mente ora es por lo menos similar a aquello que una mente hubiera bosquejado.

Que la fuerza eterna que confiere el orden racional al universo es al mismo tiempo una entidad física y material es lo que deberíamos esperar, en verdad, del clima general del pensamiento del siglo V. Se comprende que participamos en él por medios físicos que incluyen la respiración y los conductos que



proveen los órganos sensibles. En Heráclito no hay una condena total de la percepción de los sentidos, como en Parménides, para quien la mente procede correctamente cuando ignora los sentidos. Según Heráclito éstos son sólo "malos testigos" para aquellos cuyas almas carecen de la necesaria intuición a fin de comprender el mensaje que transmiten (fr. 107) si bien este sector incluye, en su opinión, a la mayor parte de la humanidad. Heráclito llega aun a decir (fr. 55): "Las cosas que pueden ser vistas, oídas y aprendidas, son las que prefiero", y juzga el valor relativo de la experiencia directa y común con estas palabras (fr. 101 a): "Los ojos son testigos más exactos que los oídos". Si bien él no tiene más que desprecio para quienes sólo reúnen datos sin el *nous* (entendimiento), que ha de extraer de ellos la conclusión correcta, advierte que la percepción exacta de los fenómenos es el fundamento indispensable para el descubrimiento del *logos*, el cual yace por debajo de ellos y los explica.

Los sentidos, entonces, son para los seres humanas los canales primarios de comunicación con el *logos* externo. Aquí debemos completar los actuales fragmentos de Heráclito con una referencia a su doctrina por Sexto Empírico, de cuyo contenido en general no hay ninguna razón para sospechar, aunque está expresada en una terminología particularmente estoica. Sexto Empírico describe el "*logos* común y eterno mediante cuya participación nos convertimos en *logikoi*, esto es, seres capaces de pensamiento". Esto es para Heráclito la norma de la verdad, "por lo cual –añade Sexto, parafraseando los fragmentos 1 y 2– lo que aparece a todos es común, o sea, es digno de confianza porque resulta captado por el *logos* eterno y común; pero lo que ocurre a uno sólo no debe ser creído".

Los sentidos son las vías a través de las cuales, así como por la respiración, atraemos el *logos* físicamente. Son comparadas estas vías con ventanas a través de las cuales la mente o el *nous* en nosotros, en las horas de vigilia, nos comunica con el exterior, y al establecer contacto con lo que nos rodea, produce el poder del pensamiento. En el sueño, sin embargo, estos conductos sensibles están cerrados, y así la mente no puede comunicarse con lo que yace afuera. Puesto que durante el sueño aún estamos vivos, la separación no es completa. La respiración se mantiene como único medio de contacto con las fuentes exte-

riores de la vida "como una raíz", dice Sexto. En tal caso toda-vía participamos, no obstante, en cierta medida, de la actividad cósmica, que es, presumiblemente, la razón por la cual "Herá-clito dice que hasta los durmientes son actores y cooperadores de lo que acontece en el mundo". La respiración, parece, es suficiente para preservar la vida pero no la racionalidad, y cuan-do es así aislada la mente pierde el poder de su memoria. Sexto cita luego el fragmento 2 y la última frase del fragmento 1 en apoyo de su exposición.

En el sueño cada uno se retira a un mundo privado. Nadie comparte nuestros sueños como son compartidas nuestras expe-riencias de la vigilia. Y los sueños son irreales. De este modo, para Heráclito, resultan vinculadas esencialmente tres ideas: 1) Vivir como si se tuviera una sabiduría individual propia; 2) fal-sedad; 3) reposo y sueño.

Quien se retira a un mundo propio aniquila el elemento ra-cional y se separa del *logos* verdadero y universal del que debe alimentarse. Los que así proceden son comparados con un hom-bre que no posee la intuición del *logos* común, semejante a los durmientes en relación con un hombre despierto. De aquí la exhortación a seguir lo común, a adherirse a él con todo el poder posible.

Si esta interpretación es correcta, parecería que Heráclito tenía ya una débil prefiguración de la verdad que debía ser más tarde explícitamente formulada por Protágoras, según la cual cada hombre es el juez de sus propias sensaciones, pues ellas son sólo suyas y no son las mismas para dos personas. Hay sin embargo un mundo común de la verdad —que Protágoras no negó por cierto— pero éste sólo se ha de alcanzar si se va más allá de las sensaciones desconectadas e individuales y si se extraen conclu-siones de ellas por reflexión o quizá, mejor, por intuición. Se entiende, en consecuencia, que en ciertos aspectos Heráclito po-día alabar los sentidos, puesto que en nuestro estado corporal ellos son las vías a través de las cuales se introduce el *logos*, y en otros, con aparente contradicción, subraya sus limitaciones o también las critica. El ver y oír son precisamente actividades de la mayoría a la que el filósofo fustiga sin reservas por su nega-tiva a entender la verdad.

El aspecto físico de éstos que podríamos llamar procesos



psíquicos conduce a otros detalles más precisos, y en razón de la claridad resulta conveniente seguir el tema aún a riesgo de anticipar puntos que deberían tener su lugar en una discusión posterior.

Los doxógrafos dicen que el primer principio de Heráclito era el fuego. Hablan de éste como si fuera el *arjé* y la *physis* de las cosas en el sentido milesio. Así, Teofrasto expresa: "Hipaso de Metaponto y Heráclito de Efeso... convirtieron el fuego en *arjé*; según ellos, del fuego se originan las cosas existentes me-diante la condensación y la rarefacción, y al fuego vuelven todas otra vez, en el supuesto de que el fuego es la *physis* subyacente". Heráclito expresa (fr. 90) que todas las cosas son modificaciones del fuego. Aristóteles mismo (*Met.* 934a7) registra el fuego de Heráclito como su primera causa, junto con el agua de Tales, al aire de Anaxímenes y Diógenes de Apolonia, y las cuatro sus-tancias primarias de Empédecles. La primacía del fuego en He-ráclito parece también aludida inequívocamente por Platón en el *Cratilo* (418 b-c).

El aspecto material del *logos* es el fuego. Se deduce que la razón eterna en su mayor pureza es cálida y seca. Aunque no un simple símbolo abstracto, el fuego representa, para Heráclito, la más elevada y pura forma de la materia, el vehículo para el alma y la mente, o más bien el alma y la mente mismas, que para un pensador más avanzado debería distinguirse de cualquier otra materia. No debe, empero, ser imaginada como una llama o resplandor visible sino como una especie de vapor invisible. "Por el fuego él no entiende la llama; fuego es el nombre que Heráclito da a la exhalación seca, de la que consiste el alma". Si Heráclito es coherente la estupidez y la muerte están rela-cionadas con el frío y la humedad. Y así es. "El alma seca es la más sabia y la mejor", de acuerdo con el fragmento 118. Esto explica, entre otras cosas, el efecto de la ebriedad. "El hombre ebrio se tambalea y es conducido por un niño; no sabe adónde va, pues su alma está húmeda." La muerte misma es un retorno del alma al agua (fr. 38). No es inexacto inferir, aunque en ver-dad ningún fragmento lo diga, que el sueño como la ebriedad, es un estado intermedio en el cual los vapores húmedos han superado al alma temporariamente, la que en la vigilia recupera su anterior condición. Puesto que los placeres temporales con-

ducen a lo húmedo, que constituye una debilidad para el alma, podemos entender por qué Heráclito dirá (fr. 110): "No es lo mejor para los hombres obtener todo lo que desean", pues infortunadamente "es un goce para las almas llegar a ser húmedas". El mismo pensamiento respalda el aforismo que cita Aristóteles: "Luchar con el deseo es difícil; lo que éste anhela lo compra al precio del alma".

Todas las cosas se hallan en un cambio cíclico continuo, y el alma interviene naturalmente en la conversión mutua de los elementos. "Es la muerte para las almas convertirse en agua; muerte para el agua convertirse en tierra, pero de la tierra procede el agua y del agua el alma" (fr. 36). Dado que cada elemento vive por la muerte del otro, o porque devora al otro, es perfectamente claro que las almas, aunque su naturaleza propia es cálida y seca, viven en la humedad.

Además del *logos* e íntimamente relacionado con éste parecería que los fundamentos heraclíteos de la interpretación del mundo están contenidos en tres postulados generales unidos entre sí, a saber: 1) la armonía es siempre el producto de los opuestos, de modo que el hecho básico en el mundo natural es la lucha; 2) todo se halla en continuo movimiento y cambio; 3) el mundo es un fuego viviente y eterno. La consideración sobre estos supuestos hará posible retornar al *logos*, como ley del devenir, con mejor entendimiento, y captar las limitaciones que éste impone sobre la lucha continua y el cambio en el universo.

La especulación de Heráclito, según venimos observando a través de esta exposición, se relaciona con la escuela milesia en lo que tiene de materialista y dinámica, así como también en su proceso de gradual abstracción. Es un enfoque objetivo de un mundo en continuo movimiento, vale decir, que lo refleja en su contenido material y cambiante y en su raigal unidad. Es, en suma, una visión dialéctica, captada en su plástica y viva estructura, la que crea su propio orden interno. La expresión más brillante de este universo centrado en sí mismo está dada por la doctrina de la armonía de los opuestos, con la que Heráclito reivindica para sí el título de creador de la dialéctica objetiva.

I. – *La armonía de los opuestos.* El sentido de la palabra armonía proviene del pitagorismo. Podemos suponer que tanto



su aplicación a la música y su empleo general como también el ajuste y construcción de un todo complejo de acuerdo con principios racionales y en debida proporción eran familiares a Heráclito. Sin embargo, éste emplea la palabra armonía en una acepción opuesta a la que le dio Pitágoras. Diversos fragmentos de Heráclito ilustran su nueva interpretación de la armonía de los opuestos. Un antecedente de esta dialéctica de la armonía podría proceder de la escuela médica del siglo V. En el *Simposio* de Platón, por ejemplo, el médico Erixímaco al pronunciar su elogio en honor de Eros adelanta la opinión corriente de que su arte apunta a reconciliar los opuestos en el cuerpo. El buen médico, afirma, debe poder conducir los elementos hostiles del cuerpo a una concordia mutua.

La doctrina de la armonía de los opuestos de Heráclito puede dividirse en tres partes: I) Todo se compone de opuestos y por tanto está sujeto a la tensión interna; II) los opuestos son idénticos, y III) como consecuencia de lo primero, la guerra es la fuerza dirigente y creadora y el estado apropiado de las cosas.

Heráclito, después de haber afirmado, en el fragmento 50, que "es sabio aceptar que todas las cosas son una", agrega en el fragmento 51: "Los hombres no entienden cómo lo que difiere consigo mismo está en armonía, pues la armonía se compone de la tensión opuesta, igual que la del arco o la lira". Nos permitimos llamar la atención sobre este fragmento. A este respecto, el lógico rumano Athanase Joja, autor de un importante trabajo sobre el tema, traducido al castellano, dice de él que es el más importante de Heráclito porque nos descubre el motor del proceso cósmico sobre la base de la construcción interna, es decir, el paso de lo abstracto a lo concreto, donde reside la unidad de la identidad y la diferencia. En todas partes existen fuerzas que tiran en ambos sentidos a la vez. La armonía aparente, la quietud o la paz es en la constitución real de las cosas un estado de equilibrio precario entre estas fuerzas. Observemos un arco encordado que descansa sobre el suelo o afirmado en la pared. Ningún movimiento es visible. A la vista parece un objeto estático, en descanso absoluto; pero en verdad, una continua oposición tiene lugar dentro de él, que se hará patente si la cuerda no es bastante fuerte. El arco inmediatamente recuperará su estado y mostrará que la tensión lo mantenía curvado.

La armonía era dinámica, provocada por movimientos formados y contrarios que se neutralizaban mediante el equilibrio. Otro tanto sucede con la lira y sus cuerdas. El funcionamiento de ambas, su íntima naturaleza como arco o lira depende de este equilibrio de fuerzas. Para Heráclito el arco y la lira simbolizan el cosmos, el cual sin esa constante lucha se desintegraría y perecería. Por eso puede el filósofo muy bien decir en el fragmento 34 que la "armonía invisible es más fuerte o superior que la visible". En lo que respecta a la relación visible, el arco podría ser curvado y la cuerda adaptarse simplemente a él. El vínculo invisible entre ellos es el elemento contradictorio, de oposición dinámica. De ahí que diga en el fragmento 128 que la "naturaleza gusta ocultarse".

Existe la tendencia e interpretar las afirmaciones de Heráclito como una descripción de cambios alternantes, que se darían ya en un sentido, ya en otro. No sorprende, por cierto, que se le presente como creyendo que el cosmos habría surgido de un estado inicial diferente que se mantiene por un momento y luego se disuelve en su *arjé,* según la concepción de los milesios. El lenguaje del filósofo no siempre pudo ser apto para expresarse con claridad. Su pensamiento resultaba tan difícil, tan desusado para la antigüedad posterior y su enunciado tan ambiguo que no tiene nada de extraño que sus intérpretes careciesen de profundidad para entenderlo. Platón, sin embargo, lo captó con exactitud y existe un pasaje de Plutarco, en que éste parafrasea a Heráclito, donde en contraste con testimonios contemporáneos revela la verdadera concepción del pensador de Efeso. Plutarco trata de aclarar la oposición platónica entre la permanencia del ser y el incesante fluir del devenir y cita a Heráclito en apoyo de esta última doctrina: "No se puede, de acuerdo con Heráclito, descender dos veces en el mismo río ni aferrarse dos veces a una sustancia perecedera en estado permanente. Debido a la impetuosidad y rapidez del cambio, el río se diluye y se reúne de nuevo o, más bien, ni una vez siquiera, ni más tarde, sino que al mismo tiempo se reúne, fluye, se aproxima y se aleja".

Heráclito no negó, claro está, la producción de cambios temporales internos en el universo. Sin embargo, captar la operación simultánea de las tendencias opuestas era a la vez más difícil y esencial para entenderlo.



II. — *La identidad de los opuestos.* La identidad de los opuestos significa en Heráclito no la igualdad niveladora de las cosas sino su dependencia mutua, es decir, la demostración de la armoniosa mezcla de los opuestos en el proceso del devenir. Hesíodo en la *Teogonía* llamaba al día hijo de la noche. Heráclito lo censuró por esto en el fragmento 57: "Maestro de la mayoría de los hombres es Hesíodo. Ellos están seguros que él sabía muchas cosas, pero ignoraba que el día y la noche son uno". También Porfirio le atribuye en el fragmento 108 el juicio de que "para la divinidad todas las cosas son buenas y justas, pero los hombres han pretendido que unas son justas y otras no lo son".

Estos ejemplos de la identidad de los opuestos son paradójicos en el sentido de que siguen siendo difíciles de aceptar aun cuando se los aclara. Para apoyar su credibilidad el filósofo dio ilustraciones en las que la identidad de lo que se contrastaba podría parecer admisible hasta al hombre común. Así, arriba y abajo son opuestos pero, en el fragmento 60, dice que "el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son uno y el mismo". Puesto que el significado de este ejemplo es particularmente sencillo, podemos emplearlo para ayudar nuestro entendimiento a fin de ilustrar lo que quiso decir con la expresión "lo mismo". Lo que para el filósofo era un excitante descubrimiento resultaba posible en una época en que muchas distinciones lógicas, ahora obvias, no aparecían todavía evidentes. El ayudó a asentar estas conquistas científicas. De A a B se atraviesa el mismo terreno que de B a A, pero no significa que ir en una dirección sea igual que ir en la contraria. El camino material de piedra y tierra es el permanente sustrato de ambos viajes.

Un segundo ejemplo de este tipo en el fragmento 59: "El curso de la escritura es recto y curvo". La pluma o el estilo sigue una línea recta a través de la página o la tableta, pero sin embargo su trayectoria traza toda suerte de circunvoluciones al formar las letras. Una vez más, las afirmaciones del filósofo se presentan sólo como paradojas aparentes, y a nuestro espíritu sólo como un uso muy suelto y equívoco del lenguaje.

En los fragmentos citados, Heráclito enseña que las cosas o epítetos aparentemente contradictorios dentro del mismo género son en verdad idénticos: día y noche, justo e injusto, arriba y abajo, recto y curvo. El fragmento 67 nos lleva más lejos cuan-

do dice: "Lo divino es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre –esto es, todos los opuestos–, mas todo puede cambiar justamente como el fuego, cuando es mezclado con esencias y se lo designa entonces con el perfume de cada una de ellas". Lo divino aparece aquí como identificado de algún modo con el universo o inherente a él. El fragmento muestra que no sólo deben ser identificados entre sí los extremos de una especie sino que la íntegra colección aparentemente discorde de fenómenos indica a la mente una unidad esencial. Este es el verdadero *logos*, que entiende que "es sabio aceptar que todas las cosas son una". Heráclito emplea las palabras en un sentido muy especial; por eso no es contradictorio para él decir que lo permanente es guerra y paz a la vez. Esta es otra de sus grandes intuiciones que la mayoría, a la que fustiga, es incapaz de captar. Si lo eterno es guerra y paz, esto sucede porque ambos extremos son idénticos y en la vida del universo ambas fuerzas se combinan y están siempre presentes, según se observa en todos los acontecimientos naturales y humanos. Sólo al nivel del sentido común la guerra y la paz se suceden una a otra. En la visión de Heráclito no hay lugar para la quietud porque el movimiento es eterno.

La identidad de los opuestos incluye, según Heráclito, distintas relaciones de todas las cuales él es consciente y las explica e ilustra sin perder de vista el hecho de que todas son iguales. Estas relaciones son:

a) La sucesión y el cambio recíprocos; b) la relatividad con respecto al sujeto experimentante, ilustrada por el fragmento 61 que expresa que el agua de mar es la más pura y la más sucia; apta para los peces, pero mortalmente perjudicial para el hombre; c) en la esfera de los valores, los opuestos son apreciados sólo en relación con sus contrarios. Por eso, aunque los hombres llaman a unos buenos y a otros malos, ninguno puede existir sin el otro. Así el fragmento 111 expresa: "La enfermedad hace que la salud sea placentera y buena; el hambre a la saciedad y el cansancio al descanso"; d) en cuarto término existen los opuestos que son idénticos porque resultan sólo diferentes aspectos de la misma cosa, punto en el que Heráclito se acerca más a la distinción posterior entre sustrato permanente y característica mutable. Arriba y abajo son opuestos, pero no es así si se observa



que es el mismo el camino que se recorre de un extremo a otro o viceversa.

La doctrina heraclítea de la simultaneidad de los opuestos y sus paradójicas consecuencias es el resultado de una intensa concentración del pensamiento sobre un fenómeno mental común en el mundo griego primitivo al que se le ha dado el nombre de polaridad. Es decir, es un modo de pensamiento en el que las cualidades no pueden ser concebidas de otro modo que juntas con sus contrarias.

III. – *La guerra –lucha y tensión– es la fuerza creadora y dominante.* Este tercer aspecto de la doctrina de la armonía de los opuestos, a la que hicimos referencia, es una consecuencia del fragmento 58: "El conflicto (*pólemos*) es el padre de todo y el rey de todo; a algunos revela como dioses, a otros como hombres, a algunos hace esclavos y a otros libres". Al llamar al conflicto padre y rey de todo, Heráclito deliberadamente recuerda los títulos que Homero concede a Zeus, y así sugiere que el conflicto es el dios supremo, no Zeus. Se ha pensado que aquí el filósofo sólo ha tenido en la mente el significado limitado y literal de la guerra, si bien es claro que utiliza la palabra a fin de ilustrar la contradicción total que constituye para él el universo. Esto se ajusta bien con la afirmación de que la guerra convierte a algunos en esclavos y a otros en seres libres, pero deja la mención sobre dioses y hombres en condiciones difíciles de explicar. Cualquiera sea el motivo de ello, el juicio no parece que estuviera confinado sólo a los dioses, los hombres y sus problemas. Es posible que Heráclito haya pensado sobre la guerra, según sus variadas complicaciones, como creadora de oposiciones y tensiones entre las clases adversas, tales, por ejemplo, las luchas figuradas entre dioses y hombres, que esconden a veces un sentido especial, o entre esclavos y ciudadanos, propias de su tiempo. Es decir, el contexto social es insoslayable en Heráclito aunque no se lo advierta claramente. El fragmento 80 establece al respecto un principio general cuando expresa: "Se debe saber que la guerra es común y la justicia es lucha, y que todas las cosas acontecen por medio del conflicto y la necesidad".

Al decir que la guerra es común, Heráclito la vincula inmediatamente, o tal vez la identifica con el *logos*. Y aquí dirige otro ataque a Homero, quien también sostenía que la guerra

era común porque reparte sus golpes por igual. El adjetivo tiene, sin embargo, para Heráclito, un sentido más profundo. La guerra es común porque el *logos*, que es la ley de todo devenir, es también la ley de la lucha, de las tensiones simultáneas y opuestas "Que la lucha es universal se deriva del supuesto de que todo cambio es lucha." Al expresar que la justicia es guerra, él probablemente revela la influencia de Anaximandro, quien calificó, en el único fragmento que de éste se ha conservado, al conflicto de los opuestos como una serie de actos injustos. Pero, por el contrario, Heráclito subraya que esta oposición es la suprema justicia.

El meollo de la disputa de Heráclito con otros pensadores parece residir en su rebelión contra los ideales de un mundo pacífico y armonioso. Este era, en particular, el concepto de Pitágoras, de quien él habla más de una vez con dureza. Para Pitágoras el mejor estado era aquel en el que las cualidades opuestas se hallaban tan mezcladas por la ley de la proporción que sus oposiciones quedaban neutralizadas y producían así la eufonía de la música, la salud en el cuerpo y la medida en el cosmos, o sea, el orden y la belleza en el universo como un todo. Estos estados de paz entre los elementos que se habían opuesto entre sí traían como consecuencia la imposición del límite dentro de un caótico *ápeiron*. A este resultado Pitágoras y sus seguidores lo llamaron el bien; sus opuestos, la discordia, la enfermedad y la lucha, fueron el mal.

Heráclito rechazó todos estos juicios de valor que le parecían muy débiles. La salud, la paz, la quietud —manifiesta— no son en sí mismos mejores que sus opuestos, y su bondad sólo se aprecia cuando cada una de ellas se enfrenta con su contrario. No la unidad de los contrarios, sino la lucha es lo esencial: el desarrollo de la lucha de los contrarios.

De la lucha constante de los opuestos puede resultar una armonía temporaria, pero también una discordancia como la enfermedad. Los factores causales son los mismos en ambos casos. Si existe una mezcla perfectamente proporcionada es sólo porque los opuestos beligerantes han llegado a un estado de igual tensión o equilibrio de poder en el cual ninguno obtiene ventaja. La quietud, la cesación del esfuerzo significaría lo opuesto a *cosmos*, es decir, la dispersión de los contrarios, cuya unión en



un ajuste de tensiones opuestas —que parecen encerradas en una lucha mortal— es lo que mantiene al mundo tal como lo conocemos.

Aquí dejamos la médula de la interpretación que formula Guthrie sobre el gran pensador griego. Tiene el mérito de ser clara y de hacer entrar en ella los elementos concretos que provocaron esta concepción dinámica del mundo que, a veces, parece la contraparte filosófica de la gran tragedia griega. El mismo Guthrie reconoce que los pensamientos de Heráclito se anticiparon a su tiempo y el lenguaje de una época signada por profundos cambios. El aspecto dinámico de esta filosofía queda muy bien subrayado, pero no así los móviles sociales y políticos —a los que los fragmentos aluden inequívocamente— y que sin duda constituyen el trasfondo que alimentó la audaz especulación del pensador efesio, un aristócrata que juzgó a su clase sin piedad.

Esta interpretación del profesor Guthrie puede considerarse objetiva y válida, pues responde en líneas generales al deseo de presentar un Heráclito de perfil definido en su carácter de representante de la cosmología jónica. Se adapta, por supuesto, al tradicional esquema académico europeo, pero es variada y rica; no subraya el aspecto dialéctico del efesio, si bien el método expositivo es suficientemente amplio como para expresar la dinámica de un pensamiento que se impone por su originalidad y fuerza creadora.

Nosotros hemos expuesto un enfoque distinto en nuestro libro *La filosofía de Heráclito* (Edit. Rescate, 1984) No obstante hemos preferido exhibir aquí al artífice de la dialéctica objetiva, visto por un investigador serio y responsable. Consideramos que su exposición, en el fondo, concuerda con el propósito de mostrar la esencia del pantarreísmo heraclíteo y su influencia en el devenir de la filosofía de Occidente.

La filosofía presocrática refleja en Heráclito las más intensas contradicciones dialécticas a que llegó la civilización jónica atrapada entre las mallas de la categoría dineraria y la producción de mercancías. Es el momento de ascenso de un sector social progresista frente al cual un intérprete que no pertenece a sus filas —un aristócrata de cuna— concentra su enfoque despiadadamente objetivo y conceptualmente válido. Más tarde, ya en el ocaso de esta concepción del mundo, otro insigne vástago

de esta estirpe de cíclopes del pensamiento, Demócrito —burgués mundano y genial— diseña con lucidez enciclopédica el programa científico que fue la aspiración incumplida de su clase. Los dos hombres representan los puntos focales de una época y de un movimiento intelectual que pretendió apresurar el paso de la historia.

## Demócrito de Abdera

Después de habernos ocupado de los pensadores jonios, a los que hemos calificado como materialistas y dialécticos primitivos, debemos ahora referirnos a su contraparte: los filósofos idealistas, es decir, los integrantes de la escuela eleata, en quienes también aparece una dialéctica estrictamente subjetiva, que Astrada califica de "dialéctica del puro pensar".

El idealismo filosófico se asentó en la Magna Grecia, favorecido por las condiciones socioeconómicas de la región. Su primer representante fue el legendario Pitágoras, originario de Samos, quien aportó a la filosofía griega algunas brillantes intuiciones científicas mezcladas con muchas fantasías. La escuela eleática, representada sobre todo por Parménides, Meliso y Zenón, acentuó el misticismo lógico de los pitagóricos y abrió una profunda brecha en la concepción del mundo de la época.

Las enseñanzas de los principales representantes eleáticos muestran en sus contradicciones que el trasfondo económico determina el carácter de los compromisos filosóficos y religiosos anudados en los fragmentos. En el sur de Italia la situación de las clases gobernantes, era aún estable y podía resistir el empuje de las ideas que anunciaban cambios políticos y sociales. No obstante, era necesario anticipar la defensa ideológica contra la creciente ofensiva de la nueva filosofía. Parménides arremete en el proemio de su poema contra la concepción materialista en forma indirecta; acentúa, en efecto, los elementos de la religión tradicional fuertemente teñidos de pitagorismo. El viejo aristócrata, que también había entretenido sus ocios en la actividad política, asestaba así un doble golpe: prevenía los efectos del contagio de la filosofía naturalista a la vez que entronizaba un



dogmatismo de tipo místico-lógico. El tono hierático, encerrado en pesadas estructuras poéticas, pretendía dar al conjunto autoridad oracular y sentenciosa. La filosofía es religión para la mayoría. Parménides cumplió esta tarea hábilmente, sin renunciar al sensualismo casi cortesano inmerso en la religión helénica, pues todavía no se había llegado a la sombría atmósfera de *Las leyes* en que el siniestro consejo nocturno se encargará de perseguir a los herejes.

Mientras la filosofía eleática se afirmaba en la Magna Grecia, la línea materialista jónica seguía influyendo sobre el pensamiento de las zonas más evolucionadas del mundo helénico del este. Tal es el caso de Anaxágoras, que llevó el espíritu científico de su tierra a Atenas, donde sus ideas provocaron un verdadero despertar revolucionario. Al mismo grupo ideológico —aunque no geográfico— pertenecen pensadores como Empédocles, Demócrito y Diógenes de Apolonia. Atenas recogió la herencia de Mileto y se convirtió en el centro comercial y cultural del Mediterráneo; esta ciudad fue, además, el cerebro del imperio marítimo organizado en su beneficio por Pericles poco después de la victoria sobre los persas.

La doctrina atomística, la última gran conquista de la filosofía presocrática, cierra la serie de realizaciones intelectuales de esta época. A ella se hallan vinculados los nombres de Leucipo y Demócrito. El primero es casi una leyenda y del segundo queda un conjunto de fragmentos que apenas deja entrever las líneas del soberbio monumento científico que fue su sistema. "La teoría atomística —dice Farrington en *Greek Science*— ha sido revivida en los tiempos modernos y el grado de similitud entre la concepción de Demócrito y la de Dalton habilita a la antigua doctrina para ser descrita como una maravillosa anticipación de las conclusiones de la ciencia experimental posterior." Esto no significa, claro está, que la química haya llegado al atomismo a partir de Demócrito sino que a causa de esos descubrimientos surgió del olvido la genial intuición de estos pensadores griegos.

"Leucipo y su asociado Demócrito —según Aristóteles, *Met.* 985b2— dicen que lo lleno y lo vacío son los elementos, y llaman a uno el ser y a otro el no-ser: lo lleno y lo sólido es el ser, lo vacío y lo ralo el no ser (de aquí que afirmen que el ser no sea

menos que el no-ser, porque lo lleno vale tanto como lo vacío), y hacen de éstos las causas materiales de las cosas." Esta concepción dialéctica recuerda el comienzo de la Lógica de Hegel que va del ser a la nada y cuya primera síntesis da el devenir, fundamento de toda la gran construcción del filósofo alemán. Esta dialéctica es idealista, está totalmente vuelta al revés, pero su inversión fue la consecuencia necesaria para volver a poner la filosofía sobre sus pies, después de más de dos milenios. En aquellos viejos filósofos el proceso dialéctico se produce en el seno de los elementos que constituyen el mundo y su cambiante contenido. Esta audacia especulativa estaba por encima de las posibilidades concretas de la época porque al concepto de materia en movimiento no se había llegado a través de la praxis histórica sino mediante algunas profundas intuiciones. El mismo Aristóteles no logró sacar la inferencia correcta de lo que registra. No ve el paso del ser al no ser como un movimiento implícito en los átomos; le parece, al contrario, una indecisión de sus autores, una brecha en el sistema, pues expresa: "La cuestión del movimiento, es decir, de dónde o cómo ésta se encuentra en las cosas, estos pensadores, igual que los otros, la dejaron a un lado con ligereza".

Según el atomismo pues –fragmento 156–, el ser y el no-ser, es decir, lo lleno y lo vacío, son el fundamento de todas las cosas Lo lleno se divide en innumerables partículas, que son demasiado pequeñas para ser percibidas, pero que contrariamente a la opinión de Hegel no son entes metafísicos sino que tienen existencia real. Estas partículas se separan unas de otras por el vacío: reciben el nombre de átomos por ser indivisibles. Además, no han llegado a ser ni cesarán de existir; son eternos e indestructibles. Todo átomo está dotado de extensión y todos poseen exactamente la misma sustancia. Por esta razón las diferencias que presentan las cosas deben ser explicadas bien por la forma, la posición o por el orden de los átomos, que son los tres modos que los distinguen, según recuerda Aristóteles.

Los átomos no sólo son infinitos en número sino también por sus figuras: su movimiento se efectúa en el vacío, que es el lugar de los cambios, y este vacío existe de un modo concreto, como el ser de Parménides. Los átomos constituyen el ser de todas las cosas físicas y hasta de aquellas que pasan por inmateriales. El alma, en consecuencia, se compone de átomos de fuego, redondeados, que se mueven con mayor velocidad que los otros, pero a la muerte del cuerpo esas partículas se disuelven siguiendo la misma ley que todos los demás seres de la naturaleza.



La teoría del conocimiento de Demócrito tiene especial interés porque supone la existencia del mundo externo independientemente del sujeto que lo observa y en cierto modo se asemeja a la doctrina del reflejo propia de los sistemas materialistas.

Podemos resumir el sentido de la teoría del reflejo con palabras del propio Lenin cuando dice: "La vida da nacimiento al cerebro; la naturaleza se refleja en el cerebro humano. Mediante la verificación y la aplicación de la exactitud de esos reflejos en su práctica y su técnica, el hombre llega a la verdad objetiva". Debe advertirse, sin embargo, de acuerdo con Astrada, que ha estudiado este problema en *La doble faz de la dialéctica*, que el reflejo no es una mera copia fotográfica sino que se articula en lo conceptual de modo dinámico; resulta de la praxis cognoscitiva y constantemente debe ser confrontado con la realidad objetiva y reajustado y corregido en el caso de no concordar con ella. Es decir, entre la realidad exterior, independiente y anterior al hombre, y su conciencia que refleja aquella realidad se entabla un intenso proceso dialéctico.

En el atomismo, dado que el alma se halla compuesta de átomos, como todos los demás cuerpos existentes, la sensación debe consistir en el choque de los átomos de afuera sobre los átomos internos, pues los órganos de los sentidos son pasajes a través de los cuales estos átomos logran introducirse. Los objetos de la visión no son ciertamente los que vemos; son las *éidolas* o imágenes que los cuerpos emiten de continuo. La imagen mencionada no posee una semejanza exacta con el objeto del que proviene porque la presencia del aire la desfigura. De aquí nace la desconfianza hacia toda percepción obtenida mediante los sentidos. Demócrito puntualiza esta dificultad y la resuelve racionalmente en el fragmento 11: "Hay dos clases de conocimientos: uno, auténtico: el otro, oscuro (inauténtico). A este último pertenecen todos los siguientes la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Lo auténtico se halla separado de esto. Cuando el conocimiento oscuro no puede ya discernir –ni ver más claramente, ni oír, ni oler, ni gustar, ni percibir por el tacto– y es

necesaria una investigación exhaustiva, entonces interviene el auténtico conocer mediante el adecuado instrumento para distinguir con mayor precisión". Resulta aquí clara la deferencia al *logos* (razón).

El atomismo es también una filosofía de compromiso, esto es, pertenece a la época en que el ímpetu de la clase mercantil se ve detenido por sus propias contradicciones internas. Sus ideólogos no pueden ir más allá de las fronteras de lo conocido; no están en condiciones de plantearse problemas que son incapaces de resolver. Sin embargo, en su propósito de conciliar a Parménides con Heráclito logró Demócrito una síntesis de gran jerarquía. Se debe mencionar aquí un hecho importante que le brindó el apoyo necesario para proyectar sus ideas; el florecimiento comercial de Abdera, que coincide con la realización de su obra. "La rica ciudad comercial de Abdera —sostiene Gomperz— fundada por los jonios y situada en la frontera de la Tracia con la Macedonia, en las proximidades de minas de oro muy productivas y frente a la isla de Tasos, juega un papel breve, pero sumamente esplendoroso, en la historia de la ciencia griega".

La concepción de Demócrito se apoya en los milesios y en Heráclito particularmente. Su dialéctica no tiene la fuerza espontánea ni la belleza plástica de su brillante antecesor, pero sí es mayor su rigor lógico y el afán sistemático. La madurez intelectual que revela Demócrito descubre ya el fin de una época y el comienzo de otra etapa para el pensamiento. Con él se determina la línea materialista y va a surgir la idealista de Platón, que son las dos constantes que acompañan al filosofar desde entonces hasta nuestros días, como lo han observado Engels, Windelband y otros comentaristas.

Con Demócrito retornan y recobran actualidad algunas de las intuiciones más profundas de la filosofía materialista jonia. En primer lugar, el pensador de Abdera rectifica la corriente ecléctica de Empédocles y Anaxágoras sobre el movimiento. En efecto, el primero no podía hacer funcionar su sistema sin recurrir a dos fuerzas extrañas —el amor y el odio— que con la misma jerarquía que la materia separan y unen los cuatro elementos eternos e indestructibles. Anaxágoras, por su parte, se encuentra con el mismo problema que su contemporáneo. Su física mecanicista necesita también la colaboración de un agente independiente que dé el impulso inicial a la materia. El *nous* anaxagórico es una entidad mística que después de su fugaz presencia desaparece, mas las consecuencias de su repentina intervención son funestas y no pueden eliminarse de la filosofía griega posterior.



Demócrito vuelve al concepto de la materia en movimiento —fundamental en la concepción materialista— que prescinde en absoluto de toda ayuda exterior. También se recuperan los otros atributos inseparables: su eternidad e infinitud. El atomismo es, consecuentemente, una filosofía ateísta y en ello es, asimismo, mucho más radical que los sistemas de los pensadores precedentes.

Se ha pretendido, en base a las opiniones de algunos doxógrafos, que de las propiedades concedidas al átomo: la figura, la magnitud y el peso, Demócrito reconoció sólo las dos primeras. La última habría sido agregada por Epicuro. Sin embargo, Aristóteles en *Generatione et Corruptione* 326a9, afirma: "Cuanto más grande es cada átomo más pesado es". Este testimonio resulta decisivo, pues de otra manera no sólo quedaría comprometida la teoría democrítea en su aspecto concretamente materialista, ya que en ausencia de tal atributo sería fácil dar al sistema un sesgo metafísico, sino que el movimiento mismo parecería necesitar también una explicación complementaria.

Guthrie, en *A History of Greek Philosophy*, considera, luego de estudiar los antecedentes de este problema en sus textos, que "podemos concluir, entonces, que Leucipo y Demócrito no vieron razones para ofrecer una causa positiva para el movimiento de los átomos excepto el hecho de que ellos se hallaban libres en el vacío infinito y que no les asignaban ninguno de los movimientos que Aristóteles llamaba 'naturales'. El movimiento debía ser aceptado como una característica inherente y eterna de la materia cuando no se ve impedida por algún obstáculo".

La aparición del atomismo y la circunstancia de que la doctrina democrítea se expresó con una energía intelectual y objetivamente más coherente que la de sus predecesores naturalistas inmediatos, pone en tela de juicio la afirmación de Thomson, según la cual en la antigüedad griega la filosofía se encamina del materialismo al idealismo. Esta tesis es defendida por el profesor inglés en su libro *Los primeros filósofos*.

Entre nosotros ha llamado la atención sobre este aspecto doctrinario expresando sus reticencias, el profesor Carlos Astrada.

En *La doble faz de la dialéctica* dice: "La tesis, al principio consignada, del profesor Thomson nos sugiere algunas observaciones (y también dudas) acerca del carácter lineal que da a la evolución del pensamiento griego primitivo desde el materialismo al idealismo. Es el caso que la antinomia materialismo-idealismo se da más de una vez y en diferentes formas en los primeros filósofos griegos, y hasta podemos decir que tiene un carácter cíclico, un movimiento pendular".

Sorprende que Thomson, cuya aplicación del método del materialismo histórico al desarrollo de la cultura griega antigua exhibe aciertos tan ajustados, no advierta que en el ejemplo de que se trata está desnaturalizando su valioso instrumento, pues lo emplea en el vacío, fuera del contexto social. Un progreso en línea recta y en abstracto no se da nunca porque la historia se mueve por avances y retrocesos. Thomson, sin pretenderlo, por supuesto, utiliza la dialéctica de modo unilateral como si fuese un aparato de relojería, aplicable desde afuera y que debe marchar en una dirección dada. Olvida así que el método como tal tiene que coincidir con una realidad concreta y cambiante que posee un rostro bifronte, leyes objetivas tendenciales, que las causas y efectos del fenómeno considerado no son siempre los mismos sino que se transforman unas en otros. Dentro del período considerado la situación en el sentido apuntado es más simple; los saltos cualitativos no se producían sino en casos aislados, los que nunca configuraban grandes síntesis históricas. La mercancía, a la que con razón se refiere Thomson, no ejerció una influencia decisiva en la disolución del mundo anquilosado de la etapa anterior, y no fue "la artillería pesada que derrumba todas las murallas de China y hace capitular a los bárbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros".

Por el contrario, la *burguesía* antigua se vio obligada a retroceder porque la producción simple no se transformó en arma revolucionaria. Y junto con ella, como es lógico, también retrocedieron sus ideólogos. El caso de Demócrito se inserta en una de esas excepciones que permitieron a la clase mercantil de Abdera adelantarse a sus adversarios e imponer con su comercio la mercancía ideológica. El esquema de Thomson queda desautorizado con la presencia del atomismo y aquí la dialéctica presenta un aporte valioso de decisiva importancia, para afirmarse frente al



idealismo, y aun sería preciso investigar si en Aristóteles no renace la línea materialista, parcialmente por lo menos.

Además, si ahora consideramos la evolución idealista del platonismo observamos que tampoco aquélla sigue su carrera lineal después de la muerte de Demócrito.

Hemos aludido al Estagirita donde podemos rastrear vestigios materialistas y dialécticos de origen jónicos. Pero quizás sea más interesante comprobar que la tesis del autor de *Los Primeros Filósofos* se estrella de nuevo en Epicuro y sobre todo en Lucrecio, el gran poeta romano.

## La dialéctica eleática de Zenón

Antes de proseguir con otros filósofos de Grecia quisiéramos destacar un hecho importante para evitar que este trabajo quede encerrado en una perspectiva exclusivamente europea. La filosofía no es el producto del milagro griego, como se ha pretendido, según la óptica cultural con que los eruditos del viejo mundo consideran este problema. En la vida social, histórica y también religiosa todos los milagros tienen su explicación natural y éste tampoco escapó a la regla. La filosofía surgió en la India, China y otros pueblos de Medio Oriente, de quienes los helenos heredaron muchas intuiciones valiosas que adaptaron a sus necesidades. En la India habían proliferado diversas escuelas filosóficas antes de que Tales iniciara su carrera intelectual. Otro tanto sucedió en China. En otros casos se producen movimientos que parecen presentarse simultáneamente en una y otra región del mundo, empujados, sin duda, por exigencias materiales inmediatas. Podemos citar al jainismo en la India, que contiene ingredientes que reaparecen en el atomismo de Demócrito; o el taoísmo de Lao Tsé, en quien se advierte una dialéctica rudimentaria que recuerda la de Heráclito, y hasta hay una sofística china que alcanzó gran extensión. No queremos decir que los griegos fueran plagiarios, pero sí entendemos que la humanidad ha recorrido y recorre diversos ciclos en los que la forma de vivir y producir sus bienes materiales se ve reflejada en su conciencia, la que como sostiene Marx, es posterior

al ser social. Los problemas ideológicos irrumpen, entonces, como consecuencia de la actividad humana y dentro de ese contexto práctico han de ser resueltos. Las contradicciones que esa actividad plantea se eliminan a través de la lucha de los contrarios, cuya identidad significa que unos se transforman en otros y mantienen así su constante tensión, pero no se concilian. La aparición de la filosofía griega nos muestra el proceso dialéctico de desarrollo en espiral que la humanidad prosigue impulsado por las fuerzas sociales que ella misma crea y modifica.

En definitiva, podemos extraer la conclusión de que nosotros los americanos, pertenecientes a una economía subdesarrollada y que poseemos una cultura que es el eco de ajena vida, no podemos encarar el estudio de la filosofía con el criterio de los eruditos burgueses de Europa. Debemos liberarnos de una estrecha concepción del mundo que responde a intereses que no son los nuestros y asumir una actitud de madurez e independencia intelectual frente a los grandes problemas del pensamiento.

A través de la exposición realizada hasta ahora hemos tratado de ilustrar la presencia de elementos dialécticos en los orígenes de la filosofía griega. Hemos puntualizado el dinamismo con que los primeros filósofos occidentales expresaron la realidad que les rodeaba. Esas características aparecen entre los jónicos y se acentúan en Heráclito; su influencia vuelve a irrumpir con extraordinaria fuerza en Hegel y en el materialismo histórico que desplaza al idealismo alemán. Por supuesto tan vieja herencia ha sido modificada y adaptada a las necesidades de un pensamiento que debe aplicarse a un mundo cuyas relaciones se hallan en constante cambio. En la antigüedad aquellos filósofos balbucearon, así puede decirse, las categorías de su pequeño universo, de una manera ingenua y natural. Pero un hecho es indiscutible: la conciencia de esos pensadores primitivos era el reflejo de un fenómeno objetivo anterior al hombre: la naturaleza —la *physis* para el griego— preexistente y anterior a todo ser humano. Más tarde esta dialéctica —la palabra no aparece todavía utilizada en los presocráticos— se desdobla en objetiva y subjetiva Es éste un proceso lógico que responde a la índole misma del desarrollo del pensamiento de la época, el que a su vez muestra el estado de las formas de producción y el nivel social alcanzado por la comunidad.



Hoy podemos expresar, de acuerdo con Lenin, que la dialéctica es "el estudio de las contradicciones en la naturaleza de los objetos mismos y no sólo las apariencias son cambiantes, fluentes y pasajeras sino la esencia de las cosas". Según esta definición la dialéctica puede considerarse desde dos puntos de vista. En primer término tenemos el conflicto de los opuestos que se observa objetivamente en el mundo externo, independientemente de nuestra conciencia. Esta es la dialéctica objetiva. En segundo lugar, si consideramos que la conciencia humana es una imagen del mundo externo, las contradicciones de ese mundo se reflejan en ella. Las ideas de los hombres no son estáticas sino que se hallan en perpetuo movimiento; se desplazan y cambian entre sí; de este modo reflejan la vida real. Esta es la dialéctica del pensamiento humano, la dialéctica subjetiva. Este es el problema de la doble faz de la dialéctica, es decir, su doble filo, subjetivo y objetivo. El filo de esta espada —sostiene Astrada— fue forjado por Heráclito, templado por Hegel y aguzado por Marx para practicar la más honda incisión en la trama viva de la realidad histórica.

Con los jónicos y particularmente con Heráclito tenemos un representante genial de la dialéctica objetiva, la que con lenguaje plástico consigue captar la imagen dinámica del mundo. Esta visión del gran efesio es todavía unilateral y posee cierto primitivismo candoroso, pero la influencia de su filosofía embrionaria y sus metáforas rotundas llenas de vida y movimiento han alimentado la especulación de épocas mucho más avanzadas que la suya.

Su magnífico esfuerzo filosófico quedó trunco en la antigüedad; no fue proseguido con el vigor que él dio al pensamiento. La dialéctica adquirió después un decidido tono subjetivo; se convirtió en un método discursivo que planteará con preferencia problemas epistemológicos o servirá de trampolín para formular la metafísica platónica.

Según el testimonio de Aristóteles el creador de esta dialéctica subjetiva habría sido Zenón de Elea, discípulo del célebre Parménides. De acuerdo con Guthrie, "por dialéctica Aristóteles quería significar una técnica definida a la que él dedicó un tratado, *Los Tópicos*. Es el arte de discutir, no a partir de premisas necesarias, evidentes o previamente demostradas, sino de

creencias convenidas sin examen, o aceptadas por otros pensadores con el objeto de probar si son falsas o inadecuadas". Según el Estagirita sólo la retórica y la dialéctica extraen conclusiones contradictorias a partir de premisas idénticas, no para que la gente crea en ellas sino a fin de aclarar los problemas tratados y descubrir cuándo alguien arguye indebidamente. Así, para presentar un ejemplo, Zenón tomando como base la premisa "hay muchas cosas existentes", suponía que ellas debían ser a la vez finitas o infinitas; su propósito era dejar establecido que la realidad es la unidad, según la había establecido Parménides.

La intención de Zenón al emplear la dialéctica subjetiva es defender las tesis de Parménides, según las cuales la pluralidad y el movimiento no existen y lo real es el ser o lo uno, inmutable y eterno. Pero Zenón asume la tarea de un modo muy ingenioso. Empieza por aceptar los supuestos de los adversarios de su maestro, y por reducción al absurdo demuestra que las tesis opuestas a las parmenídeas encierran consecuencias contradictorias. Se puede observar, sin embargo, que en esta dialéctica asistimos sólo al choque de oposiciones lógicas, basadas en el principio de contradicción, es decir, que lo contrario de lo verdadero es falso. Es necesario distinguir la diferencia de este método formalista, de la dialéctica de Heráclito en la que se destacan las fuerzas materiales en constante lucha. Zenón niega la multiplicidad por la contradicción de lo finito y lo infinito. Si las cosas son múltiples, dice Zenón, deben tener el número que tienen, ni más ni menos. En tal caso son finitas en número. Pero agrega: "Si las cosas son múltiples, entonces son también infinitas en número, pues siempre hay otras entre ellas y aún otras entre las que puedan presentarse".

Zenón repite el argumento para probar que la multiplicidad es imposible mediante otro par de contradicciones al suponer que las cosas pueden ser infinitamente pequeñas o infinitamente grandes.

Son célebres las cuatro aporías o paradojas con las cuales Zenón defendió las conclusiones de Parménides; según éstas el movimiento y el cambio no pueden existir porque son contrarios a la razón.

La primera de estas paradojas expresa que Aquiles nunca alcanzará a la tortuga si le concede una ventaja inicial. Pues



primero debe llegar al punto de donde partió la tortuga, si bien para entonces ésta llevará algún camino recorrido. Aquiles debe cubrir esa distancia, pero ya la tortuga estará más adelante. En una palabra, Aquiles está acercándose siempre pero nunca logra alcanzar a la tortuga. La premisa consiste en que una línea contiene un número infinito de puntos los cuales, por ser infinitos no pueden ser recorridos en un tiempo finito. Zenón empleó un procedimiento idéntico para demostrar que una flecha en vuelo no se mueve. Sería inútil, frente a este escurridizo contradictor, mostrarle los ejemplos diarios para anular sus razonamientos. Si hemos aceptado la premisa de que el ser es lo uno inmutable y eterno nos contestará que lo que nosotros aducimos sucede en efecto, en el mundo de los fenómenos, pero tal mundo él lo ha declarado ilusorio.

Zenón rechazó el concepto de movimiento como una ilusión porque, según él, contiene elementos contradictorios. A igual que su maestro Parménides sostiene que sólo es real aquello que está libre de contradicciones. Esta dialéctica se ha vaciado de todo contenido y ha quedado convertida en un esquema lógico. Lo cierto parece ser, sin embargo que, justamente porque contiene un elemento de contradicción el concepto de movimiento es un reflejo fiel de la realidad concreta. Si se examina el movimiento, no en abstracto sino tal como se nos presenta objetivamente, encontramos que es el modo de existencia de la materia.

"La distancia —según el físico Caudwell, que rechaza los argumentos de Zenón— es una concepción sin significado, porque es incognoscible. La distancia sólo puede conocerse por el movimiento de dos términos que se relacionan, puesto que la distancia física implica una relación física. Una relación semejante debe ser el movimiento; en ese sentido la distancia es secundaria con respecto al movimiento; el movimiento es un requisito esencial para las relaciones espaciales como tales."

Tal vez Zenón no tenga la importancia científica que algunos matemáticos han querido concederle, pero es indudable que su particular dialéctica merece ser considerada con atención, porque mediante ella la filosofía griega sufrió un significativo cambio. En esta dialéctica formalista tenemos algunos gérmenes que se han desarrollado rápidamente. En manos de la sofística fue un instrumento de doble filo. Los grandes representantes

de esta tendencia, Protágoras, Gorgias, Pródico o Hipias se han servido de la dialéctica para abrir una brecha en las formas anquilosadas de la cultura de la época reivindicando de este modo los valores de la individualidad, su pensamiento, su voluntad y hasta la vida sentimental. Crearon nuevas posibilidades culturales al dar origen al primer movimiento humanista que registra la historia de Occidente. Los sofistas menores, por el contrario, convirtieron a la dialéctica en una vulgar erística que sólo servía para entablar vanas discusiones. Cabe agregar que en la filosofía del siglo IV, particularmente en Platón, la dialéctica, entendida como lógica, es la base en que se apoya su metafísica.

## La dialéctica en Sócrates y Platón

Sócrates, de cuya actividad filosófica sólo sabemos por dos de sus discípulos —Platón y Jenofonte—, ya que no dejó nada escrito, aparece, según el testimonio de los diálogos del jefe de la Academia, como el cultor de una dialéctica renovada opuesta a la de los sofistas. Esta dialéctica consiste en un método de preguntas y respuestas, que consta de cuatro partes; la ironía, la mayeútica, la inducción y la definición.

El método socrático es, sobre todo, un método interrogatorio tendiente a que el interlocutor se contradiga a sí mismo. La ironía, o sea, el supuesto socrático de comenzar las discusiones aceptando su ignorancia y elogiando con fingida humildad los méritos de su oponente, se completaba con la meyeútica, o arte de dar a luz, heredado, según él, de su madre, que era comadrona; de esta manera el interlocutor se veía ayudado a producir nuevos pensamientos, es decir, conocía lo universal en cuanto fundamento de la nueva moral. La filosofía socrática es eminentemente ética.

La inducción de Sócrates consistía en inquirir o indagar lo universal en los actos virtuosos particulares por medio de análisis y comparaciones. Es el método indicado para esclarecer los conceptos éticos de prudencia, valentía, virtud, etc. Con ayuda de la inducción Sócrates pretendía establecer la significación de los conceptos éticos generales. Para ello aducía como ejemplo



ciertos actos morales singulares, actos prudentes, valientes, virtuosos, con el objeto de descubrir por esa vía la esencia de determinados conceptos. Según Sócrates definir es determinar lo que son las cosas desprovistas de sus accidentes, mediante una referencia a lo esencial. Con la fundamentación de su método contribuyó a la elaboración de la dialéctica de los conceptos. Su filosofía tiene sin embargo, una marcada tendencia idealista, que lo opone abiertamente a la tradición jónica.

La dialéctica platónica es inicialmente, la de Sócrates, o sea, el arte del diálogo y la discusión que constituye la estructura externa de todas sus obras, y también el arte de elevarse a la definición general partiendo de hechos concretos. Pero en Platón la dialéctica se proyecta hacia otros ámbitos y adquiere una importancia excepcional como método metafísico para el conocimiento de las ideas, y también como realización de la filosofía misma en su teoría pedagógica contenida en *La República*.

Nos parece conveniente, para facilitar el conocimiento y la función de la dialéctica en Platón, empezar por la doctrina de las ideas.

Cuando en el diálogo *Hipias Mayor* el sofista dice que "lo bello es una hermosa doncella", él da un ejemplo de algo bello pero no lo define; pues, según observa Sócrates, se habla también de "una bella lira" o de una "bella marmita". Si una cosa se considera bella es porque existe algo que otorga belleza a las cosas bellas. La presencia de lo bello en sí confiere belleza a lo que consideramos como tal. Así, posee verdadera vida y conocimiento quien reconoce la existencia de la belleza absoluta y es capaz de advertir a la vez esta belleza y las cosas que participan en ella sin confundir esas cosas con lo bello ni lo bello con estas cosas. Un objeto no es bello, pues, si no participa de lo bello en sí. La belleza que reside en tal o cual cuerpo —se dice en *El Banquete*— es hermana de la que reside en otro y partiendo del supuesto de que se debe perseguir la belleza, que reside en la forma, sería el colmo de la locura no tener por una e idéntica la belleza que reside en todos los cuerpos.

Las cosas no son, entonces, fruto del azar sino del orden, de un ajuste, de una justicia, de un arte adaptado a la naturaleza de cada objeto, ya se trate del alma, de un animal, o de un mueble. Se puede comprender ahora el ejemplo dado por Platón en *La*

*República* la cama que observamos en el cuadro del pintor es una cama aparente; la que ha sido hecha por el carpintero es una cama particular; pero Dios no es el artesano de tal o cual cama sino el que ha hecho la cama esencial o el modelo eterno, la idea. Estas ideas, presididas por la Idea del Bien, constituyen en Platón un sistema jerarquizado y representa el meollo de su metafísica. El mundo material o sensible es un reflejo de ese universo ideal formado a base de abstracciones. La teoría de las ideas está ya latente en los primeros diálogos de Platón, según la autorizada opinión de Ross, y adquiere importancia creciente en sus obras posteriores. En el *Cratilo*, Sócrates, que casi siempre es el portavoz de Platón expresa: "Es claro que las cosas tienen en sí mismas cierto ser permanente (*ousía*) que no es ni relativo a nosotros ni depende de nosotros. Ellas no se dejan llevar acá y allá, según el grado de nuestra imaginación, sino que existen por sí de acuerdo con su ser propio y conforme con su naturaleza". Esta es la esencia que las matemáticas pueden ayudarnos dialécticamente a descubrir.

La apariencia nos da, pues, lo contradictorio; sólo una relación inteligible puede explicar las contradicciones manifiestas del universo sensible.

En el *Fedón* se observa que es verdadero decir que Simmias es más pequeño que Fedón y más grande que Sócrates. Simmias es, a la vez, *más pequeño y más grande*. Es claro que estos adjetivos no tienen explicación por sí mismos; sólo una comparación o una relación cualitativa puede darla.

La aritmética, entonces, nos ofrece una explicación comprensible de todo este proceso. El número es una idea independiente de la cualidad del objeto sensible; nace de una aproximación en el espíritu y no en el espacio. Así cuando hablamos del número dos no tenemos que preguntarnos a qué dos nos referimos. Esto sucede porque la aritmética "da al alma un potente impulso hacia la región superior y la obliga a razonar sobre los números mismos sin permitir jamás que se introduzcan en sus razonamientos números que representen objetos visibles o palpables. La ciencia de los números tiene, en consecuencia, el mérito eminente de arrancarnos a la esfera del devenir para conducirnos a la esencia, puesto que las matemáticas hablan de números que sólo pueden captarse por el pensamiento; esta ciencia empuja al alma



a servirse de su propia inteligencia "para alcanzar la verdad en sí", sin apelar a los testimonios sensibles.

Lo que se acaba de decir sobre la aritmética podemos aplicarlo a la geometría y a la astronomía. La geometría no estudia las figuras como tales sino las realidades que ellas representan. Así, por ejemplo, los matemáticos razonan sobre el cuadrado en sí o la diagonal en sí y no sobre la diagonal que ellos trazan, y otro tanto debe decirse de las demás figuras. Todos esos modelos que ellos trazan o dibujan, que producen sombras o imágenes en el agua, las emplean para llegar a ver esos objetos superiores que sólo se conocen por el pensamiento. De este modo, se dice en la *República* que la ciencia no encierra nada sensible; la geometría no estudia ni lo que nace ni lo que muere; ella es el conocimiento de lo que siempre es".

Se ha alabado a Platón por esta defensa de las matemáticas y por el lema que, según la tradición, había colocado en el frente de la Academia: "Que nadie entre aquí si no es geómetra". Pero se olvida también a menudo que el papel acordado a esa disciplina no es el más elevado. En efecto, las matemáticas para Platón son sólo una propedéutica; el papel decisivo está reservado a la dialéctica.

La matemática representa una ciencia de la medida, que nos pone en el camino de lo inteligible. Pero no es ella la única ciencia de esta índole. En el *Político* se aclara esta diferencia. Platón distingue allí dos ciencias de la medida. La matemática, por una parte, que estudia las relaciones recíprocas de magnitud y pequeñez, y nos da medidas relativas; por otro lado, la dialéctica, que se ocupa de las relaciones en función de la justa medida. La matemática capta, en efecto, una parte del ser, pero como en un sueño, pues ella arranca de hipótesis, es decir, de postulados básicos, de los que no da cuenta; de esos postulados se encamina hacia una conclusión, mas no se remonta al principio. La dialéctica, en cambio, no se dirige a una conclusión; ella "es la única disciplina —expresa *La República*— que rechazando sucesivamente todas las hipótesis se eleva hasta el principio mismo para asegurar sólidamente sus conclusiones, la única de la cual es verdadero decir que aleja poco a poco los ojos del alma de la vulgar confusión en que estaba hundida y la eleva poniendo a su servicio y utilizando para su conversión todas las

ciencias enumeradas". La dialéctica se ocupa de la "generación hacia la esencia", dice Platón con una expresión extraña, que ha sido observada por los comentaristas, pues no hay generación ni devenir en las ideas. Algunos críticos creen justificar el lenguaje de Platón sosteniendo que con esa fórmula se alude a la Idea del Bien, como esencia originaria de la que todas las demás ideas participan.

Tenemos, pues, que no sólo el dialéctico alcanza el conocimiento de la esencia de cada cosa sino que llegado al coronamiento y a la cumbre de todas las demás ciencias no ve ya las cosas ni los seres como puestos los unos al lado de los otros; posee ahora de todo el conjunto una visión sinóptica gracias a la cual todo se le aparece a la luz de una unidad que no es otra que la de la Idea del Bien.

Esta dialéctica comprende, empero, dos momentos, según se puede comprobar en el libro sexto de *La República* y en el *Fedro*, que son:

a) Una dialéctica ascendente, que se eleva de idea en idea hasta llegar a la idea de todas las ideas, es decir, el Bien, la cual sobrepasa en majestad y en potencia a la esencia misma y que se sitúa más allá de ésta. La dialéctica ascendente va, pues, de lo múltiple a lo Uno, a fin de descubrir el principio de cada cosa, y luego el principio de los principios.

b) Una dialéctica descendente, que trata de desarrollar, por la potencia de la razón, las diferentes consecuencias de ese principio supremo sobre el cual todo reposa, y reconstruir así la serie de las ideas sin recurrir a la experiencia. Platón en el *Fedro* compara al dialéctico con un carnicero capaz de disecar un cuerpo, según sus articulaciones naturales.

Como puede observarse a través de la exposición que hemos formulado, esta dialéctica se ha vaciado del contenido material y de la fuerza dinámica que poseía en Heráclito. Ahora se ha convertido en un afinado instrumento intelectual al servicio del idealismo filosófico. En este instante queda consumada, sin duda, la profunda división del pensamiento griego, que Windelband calificó como las dos grandes líneas que desde entonces se mantienen claramente expuestas en la filosofía de Occidente; esto es, el materialismo, con los jónicos, Heráclito, los sofistas, Anaxágoras y Demócrito, y el idealismo, con Parménides, los pita-



góricos, y sobre todo Platón hasta nuestros días, con las variantes y modalidades específicas de cada pensador y las influencias decisivas de su ambiente histórico.

Dijimos ya que la dialéctica, que en Platón coincide con la filosofía, de acuerdo con la opinión de Ross, asume una gravitación esencial en el sistema pedagógico contenido en *La República*. Es conocido el modelo de Estado allí bosquejado. Se compone de tres clases: los labradores, que harán el trabajo, es decir, tendrán la responsabilidad de la producción; los guardianes, que vigilarán al orden establecido; y los filósofos, cuidadosamente seleccionados luego de muchos años de estudio, que gobernarán gracias a la posesión de la ciencia suprema, la dialéctica.

Y esta situación es permanente, definitiva. El mundo queda congelado dentro de estas estructuras que tienen carácter hierático, con sus terribles guardianes adiestrados como perros de presa para perseguir el enemigo que se atreva a perturbar al régimen y sus reyes filósofos, educados en la disciplina de una ciencia sorda a las exigencias de la historia y de la sociedad. En este universo lógico que en base a la dialéctica formal adquiere categoría metafísica no hay lugar para el devenir y el cambio, que constituía la médula del pensamiento de Heráclito.

La génesis de las ideas platónicas —dice el profesor Winspear, autor de un excelente libro sobre Platón— es aristocrática y los intereses que busca defender son los de una clase. El filósofo insiste constantemente en que la educación debe ser prerrogativa de unos pocos, aquellos de "índole recta", y estos pocos no deben ser bastardos sino legítimos hijos de la filosofía, sanos de cuerpo y alma, pero por filosofía debe entenderse aquí el dogmatismo defendido por el fundador de la Academia.

Si mucho después de *La República* se ha dicho que la ideología es un pensamiento separado de lo real, que se desarrolla abstractamente sobre sus propios datos, pero que es en verdad la expresión de hechos sociales deformados, en particular económicos, de los cuales quien los construye no tiene conciencia o no da importancia a su presencia, no cabe duda de que la dialéctica subjetiva y formalista de Platón en la que se asienta sus sistema filosófico, constituye la primera gran ideología de la civilización occidental.

La ideología —dice Engels en carta a Mehring— es un pro-

ceso que el llamado pensador cumple conscientemente, es cierto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas motrices que lo impulsan le permanecen desconocidas, pues de lo contrario no sería un proceso ideológico. De ahí que imagine motivos falsos o aparentes. Porque es proceso mental, deriva su forma y su contenido del pensamiento puro, sea el suyo propio o el de sus predecesores. Trabaja con material meramente intelectual, que acepta sin examen como producto del pensamiento, no investiga buscando un proceso más lejano, independiente del pensamiento; su origen le parece evidente, porque como todo acto se verifica por intermedio del pensamiento, también le parece estar basado en última instancia sobre el pensamiento.

Sócrates había descubierto el concepto y la definición y los había aplicado a la moral, su estudio favorito. La enseñanza ética de Sócrates consistía, pues, en una teoría del conocimiento, simple pero importante, de carácter racional, que se oponía a la de los sofistas, basada en la percepción sensible. El concepto había dejado atrás las meras representaciones o imágenes de las cosas particulares para darnos no la idea de un hombre o de un objeto sino de una clase. Formamos así las ideas generales o conceptos, introduciendo en ellos todas las cualidades que la clase íntegra de objetos tienen en común y excluyendo aquellas que difieren. Por ejemplo, no podemos incluir la cualidad blanco en la idea general de caballo porque a los efectos conceptuales no tiene importancia que algunos sean negros o de otro pelo; se debe comprender necesariamente la idea de vertebrado porque todos los caballos lo son.

Sócrates, al colocar todo el conocimiento en conceptos convirtió a la razón como facultad de los conceptos en el órgano del conocer; intentaba combatir la teoría sensualista de la sofística, representada a veces demasiado estrechamente, y reivindicar la creencia en una verdad objetiva válida para todos los hombres. Podemos aclarar más la posición socrática añadiendo que la definición no difiere del concepto, ya que para llegar, por ejemplo, a definir la palabra hombre debemos incluir en ella las cualidades que todos los hombres tienen en común y no el color de piel o la nacionalidad.

A raíz de esta teoría del conocimiento, Sócrates pudo afirmar que si el hombre actúa erróneamente esto sucede por ignorancia del verdadero concepto de lo justo.



Pero todo esto va a cambiar en Platón. Lo que para el maestro había sido una guía del pensamiento, en el discípulo se transformará en sustancia metafísica. Para Platón su teoría de las ideas se convierte en la objetividad de los conceptos; es decir, el concepto ya no es una idea de la mente que engloba los caracteres comunes de las cosas; ahora es algo que posee realidad propia, fuera e independiente de la mente. Ya no se habla de cosas bellas, actos justos o buenos que tengan valor por sí mismos; participan de la belleza, de la justicia o de la bondad en tanto son copias de esas ideas inmutables que se hallan en el mundo inteligible y que sólo el filósofo es capaz de descubrir con su mirada interior. Esas ideas poseen como primera característica la de haberse convertido en sustancia, palabra esta que en cierto modo deriva su sentido del uso corriente. Decimos, por ejemplo, que el hierro —la sustancia en este caso— es duro y brillante; estas cualidades no pueden existir separadas del metal en que se apoyan, pero la sustancia sí puede existir por separado aunque sea por abstracción. El empleo filosófico de la palabra sustancia es, pues, una aplicación más coherente de la idea vulgar. De este modo la sustancia significa para el filósofo lo que tiene su ser en sí mismo, cuya realidad no surge de otra cosa sino que tiene su origen en sí misma.

Además esas ideas son universales: la idea de casa no es la de esta o aquella casa sino la de la casa en general.

Por otra parte las ideas no son cosas sino pensamientos. La casa en general no existe, si fuésemos a darle a este verbo el sentido común; pues en tal circunstancia no sería universal sino algo particular que se encontraría en alguna parte. Pero al decir que las ideas son pensamientos no debe creerse que son pensamientos de una persona o que existen en la mente de la divinidad. Es necesario concebir estas ideas como algo que no es pensado por ninguna mente. Son ideas objetivas, pensamientos que tienen su realidad en sí mismos, independientes de cualquier mente.

Asimismo cada idea es una unidad; no puede haber más que una idea para cada clase de objetos. Las ideas son también inmutables e imperecederas. La definición, que según Platón

coincide con el concepto, es algo permanente, dado de una vez para siempre. Los objetos bellos pueden ser destruidos, pero la idea de belleza, su modelo, es eterno e inmutable; lo mismo puede afirmarse de todas las demás.

Hay que agregar que las ideas son la esencia de todas las cosas; la definición nos da lo que es esencial a cada objeto. Si definimos al hombre como animal racional, quiere decir que la razón es la esencia del hombre y nada importan las notas particulares que pueden distinguirlo individualmente.

Es preciso insistir en que las ideas, según esta filosofía, están fuera del espacio y del tiempo porque de lo contrario podrían ser localizadas y carecerían de universalidad; no son temporales por motivos obvios, ya que entonces no serían ni inmutables ni eternas. Finalmente, las ideas son racionales, es decir, cognoscibles a través de la razón y no por recursos místicos.

El idealismo de Platón ha llevado la filosofía de su maestro a las últimas consecuencias. El dualismo entre mundo inteligible y sensible, con la desvalorización de este último, ha complicado el problema en vez de resolverlo.

## La dialéctica en Aristóteles

La doctrina metafísica de Platón ha encontrado en su propia época su crítico más profundo en Aristóteles, discípulo de la Academia durante veinte años, y tal vez el pensador más eminente de la antigüedad. La posición de Aristóteles fluctúa entre el idealismo y una sana tendencia realista que se expresa ya claramente en el libro primero de la *Metafísica*. El deseo de conocer es innato en el hombre y se manifiesta, según el Estagirita, en el placer que experimnetamos en el uso de los sentidos. El grado inmediatamente superior que se orienta hacia un conocimiento más elevado está dado por el uso de la memoria, que nos distingue de los animales. La etapa siguiente está constituida por la experiencia que nos permite, gracias a la fusión de muchos recuerdos relacionados con el mismo género de objetos, adquirir una regla práctica, sin conocer sus razones. En un grado más elevado está el arte (la técnica), que es el conocimiento de las reglas prácticas que reposan en los principios generales. La etapa suprema está representada por la ciencia, que es el puro conocimiento de las causas, o sea, el saber, que en lugar de internarse como el arte, en los fines prácticos busca el conocimiento mismo. Esta es la finalidad de la filosofía aristotélica, que él desarrolla en una serie de obras eruditas, las que no desdeñan nunca el aspecto empírico de los problemas planteados, y que felizmente han llegado hasta nosotros.



Aristóteles en la *Metafísica*, realiza una incisiva crítica contra la doctrina de las Ideas de su maestro, que puede resumirse así:

1) Las Ideas de Platón no explican la existencia de las cosas. Explicar por qué el mundo se nos presenta en la forma conocida es, sin duda, el problema más importante de la filosofía, y la teoría de Platón no logra hacerlo. Aun admitiendo que la idea de la blancura exista no vemos cómo puede ella producir los objetos blancos.

2) Platón no ha conseguido demostrar la relación que existe entre las ideas y las cosas. Se nos dice que las cosas son "copias" de las ideas y que "participan" en éstas, mas no hay manera de entender esta "participación". Al usar tales frases, expresa Aristóteles, Platón no nos da la clave de ese misterioso vínculo, sino que no hace más que emplear metáforas poéticas.

3) En el caso de que la existencia de los objetos se explicara por las ideas, el movimiento, por el contrario, queda sin respuesta alguna. Por ejemplo, si suponemos que la idea de blancura produce objetos blancos, y la de belleza objetos bellos, como esas ideas son inmutables e inmóviles, debe deducirse que el mundo que es copia de ellas, tendrá el mismo carácter. El universo resultante ha de ser absolutamente estático, algo así como los barcos pintados sobre un océano también pintado. Sin embargo, la experiencia muestra, que el mundo es un conjunto de cambio, vida y movimiento. Platón no realiza ningún esfuerzo para explicar este incesante devenir de las cosas. Si la idea de blancura origina los objetos blancos, ¿por qué surgen ellos, se desarrollan, decaen y dejan de existir? Aquí el empirismo instintivo le deja entrever a Aristóteles algunos elementos dialécticos que la tradición jónica había puesto de manifiesto, en las especulaciones de Heráclito particularmente.

4) El mundo consiste en una multitud de cosas y el designio de la filosofía es dar razón de ellas. Mas como respuesta Platón erige otra multiplicidad frente a aquélla, a la que él llama ideas. El efecto de esta solución es duplicar el número de cosas que exigen ser explicadas. Y así Aristóteles compara a Platón con un individuo que es incapaz de dar cuenta de un pequeño número de objetos, y piensa que aumentándolos resolverá el problema.

5) Las ideas son consideradas no sensibles, pero en verdad no resultan así. Platón creyó que un principio inteligible debía ser buscado para explicar el mundo de los sentidos. Pero al no poder encontrarlo tomó de nuevo los mismos objetos y los llamó no sensibles. La verdad, no obstante, es que no hay ninguna diferencia entre el caballo y la idea de caballo, entre el hombre y la idea de hombre, excepto el inútil agregado de "en sí" o "en general" que se añade a cada objeto para que parezca distinto. Las ideas no son más que entes hipostasiados de los sentidos, es decir, entidades ficticias a las que se pretende hacer pasar por realidades, y Aristóteles las compara a los dioses antropomórficos de la religión popular. Como éstos —dice— no son más que hombres deificados, así las ideas sólo son las cosas de la naturaleza eternizadas. Platón afirma que las cosas son copias de las ideas, pero en verdad todo parece ser al revés: las ideas son copias de las cosas.

6) Luego viene el argumento del "tercer hombre", así llamado por Aristóteles a causa del ejemplo que utiliza para dar cuenta de esta crítica. Las ideas han sido creadas para explicar lo que es común a muchos objetos. Siempre que hay elementos comunes debe haber una idea. Así hay elementos comunes en todos los hombres, y en consecuencia hay una idea del hombre. Mas hay elementos comunes a un hombre individual y a la idea de hombre. Tiene que haber entonces otra idea, "el tercer hombre", para explicar esto. Y entre esta última idea y el hombre individual debe haber otra idea para explicar lo que tienen de común y así hasta el infinito.

7) Sin embargo, el argumento más importante de todas las objeciones de Aristóteles contra la teoría de las ideas, y el que resume todas las anteriores, es el que presupone que las ideas son esencias de las cosas y coloca, empero, esas esencias, fuera



de las cosas mismas. La esencia de una cosa debe estar en ella, según el Estagirita. Platón, en cambio, separó las ideas de las cosas y las ubicó en algún misterioso universo de su propia creación La idea como lo universal, sólo puede existir en lo particular. Posiblemente, la realidad en todos los caballos es el caballo universal, pero el caballo universal no es algo que exista por sí mismo e independientemente de los caballos individuales. De aquí que Platón se viera llevado al absurdo de hablar como si además del caballo individual que conocemos, hubiera, en alguna parte, otro modelo llamado el caballo-en-general, o como si además, de los objetos blancos hubiera otra cosa suprasensible llamada blancura. Y ésta es, en efecto, la suprema contradicción de la teoría platónica de las ideas; empieza por decir que lo universal es real y lo particular ilusorio, pero termina de nuevo por degradar lo universal al nivel de lo particular.

Aristóteles ha intentado investigar las causas del origen del mundo a través de los filósofos anteriores a él, y su crítica a Platón es una consecuencia de esta búsqueda. Descubre que su maestro halla la causa del mundo y sus fenómenos en las ideas, pero advierte en ellas tantas contradicciones que las considera inaceptables. En particular, el hecho de hallarse las ideas separadas de las cosas resulta para el Estagirita el rasgo que invalida por completo la teoría. Para Aristóteles que la esencia de las cosas se halle fuera de ellas le parece un absurdo.

Mas el fundador del Liceo no se conforma con criticar el idealismo platónico; lo rectifica también. Es cierto que Aristóteles no deja a su vez de ser idealista, si bien su idealismo es menos cerrado, más objetivo, lejano antecedente, sin duda, del idealismo hegeliano. Después de rechazar el reino platónico de las ideas por estéril, consideró, según la tradición de Demócrito, que la naturaleza, el mundo material, es el verdadero objeto del conocimiento, y sobre todo, la fuente de la experiencia, de la sensación. La actividad de la sensación, para el Estagirita, se dirige a las cosas singulares, a los fenómenos de la naturaleza; la actividad cognoscitiva es provocada por lo que se halla fuera de la conciencia, por el mundo material, y esto es lo que hay que tener presente al juzgar la filosofía aristotélica. Hay en él un valioso empirismo y una elemental dialéctica objetiva que pretende dar razón del mundo y sus fenómenos, y logra, a veces,

resultados altamente valiosos. Sus vacilaciones y hasta sus recaídas idealistas se explican por el trasfondo social y político que formaron el marco de su pensamiento. Ellas constituyen el peso muerto de una filosofía que los teólogos de Occidente han conservado como una reliquia. Mas el Aristóteles vivo, el hombre de ciencia inquieto que penetra y domina todo el saber de su tiempo, que ensancha las vías del intelecto y conserva siempre sus pies en la tierra, aun cuando habla del cielo, merece ser comentado y estudiado como una de las cumbres de la filosofía antigua.

Con su doctrina de la causalidad, que comprende la causa material, la formal, la eficiente y la final, cree el Estagirita poder ofrecer una explicación más coherente y lógica del mundo y sus fenómenos que la de su maestro. Después de estudiar a los pensadores precedentes considera que la causa material y la eficiente han sido siempre claras, no así la formal y la final.

Aristóteles reduce, por lo común, esas cuatro causas a dos, la material y la formal. Muestra, en efecto, que la causa formal, la eficiente y la final pueden fundirse en la concepción formal. En primer término, la causa formal y la final son idénticas, pues la causa formal es la esencia, el concepto, la idea de la cosa; la causa final es el fin, la realización de la idea de la cosa en la actualidad. La cosa apunta a la definida expresión de su forma. Su fin, su causa final, es entonces igual a la causa formal. En segundo lugar la causa eficiente es la causa del devenir. La causa final es el fin del devenir, es lo que deviene. Y, según Aristóteles, lo que provoca el devenir es justamente que ella apunta al fin. El impulso de todas las cosas es hacia el fin y existen en virtud del fin. El fin es así la causa del devenir o movimiento. Es decir, la causa final es la verdadera causa eficiente. Podemos verlo mejor en un ejemplo. El fin o causa final de la bellota es el roble. Y el roble es la causa del crecimiento de la bellota, el cual consiste esencialmente en un movimiento por el que la bellota es llevada a su fin, el roble. Esto se ve más claro en el caso de las producciones humanas porque aquí el impulso hacia el fin es consciente, mientras que en la naturaleza es inconsciente o instintivo. La causa eficiente de la estatua es el escultor. El modela el bronce. Pero lo que modela el escultor y hace que actúe sobre el bronce es la idea de



la estatua completada en su mente. La idea del fin, la causa final, es así la causa última y verdadera del movimiento. Sólo en el caso de la producción humana la idea del fin está realmente presente en la mente del escultor como motivo. En la naturaleza no hay ninguna mente en la cual el fin es consciente de sí mismo, pero no obstante, la naturaleza se mueve hacia el fin, y el fin es la causa del movimiento. Así las tres causas nombradas se funden todas en un solo concepto que Aristóteles llama la forma de la cosa. Así queda sólo la causa material, la que no se puede reducir a ninguna otra. Tenemos, entonces, la antítesis de materia y forma.

La materia y la forma son categorías fundamentales de la filosofía de Aristóteles, con las cuales trata de explicar el universo. Es esencial, por eso, comprender sus características. Ante todo, la materia y la forma son inseparables. La división que hacemos entre ambas tiene sólo un propósito didáctico que ayuda a explicar esos términos. No existe la forma sin materia ni ésta sin aquélla. Cada cosa existente, es decir, todo objeto individual es un compuesto de materia y forma. Podemos compararlas a este respecto con la materia y la figura de una cosa, aunque debemos advertir que la forma no es simplemente la figura. La geometría considera las figuras como si existieran por sí mismas, pero éste no es el caso; sólo hay objetos cuadrados, circulares, etc., y cuando hablamos de objetos sin figura queremos decir que ella es inusitada o irregular, pues todo objeto ha de tener alguna figura. La geometría supone que las figuras existen, pero es mera abstracción. La materia y la forma, para Aristóteles nunca existen separadas, ya que esa es la crítica más grave que formula a Platón.

De lo dicho podemos deducir que la forma es lo universal y la materia lo particular, pues la forma es la idea y la idea es lo universal. Aristóteles conserva, en verdad, esta parte de la doctrina de su maestro, pero no su separabilidad. Decir que la forma y la materia no pueden existir separadas es lo mismo que expresar que lo universal sólo existe en lo particular, que es la tesis del Estagirita. Pero si identificamos así la materia con el elemento particular en las cosas, debemos cuidar de no confundir lo particular con lo individual. A menudo empleamos estas dos palabras como sinónimos y no hay peligro en ello, mas aquí

tenemos que separarlas. Pues todo individuo es, según Aristóteles, un compuesto de materia y forma, de lo particular y de lo universal. Y cuando decimos que la materia es lo particular significamos que no existe tal compuesto sino que aquélla es lo absolutamente particular que carece de universal en él. Pero ya vimos que lo absolutamente particular y aislado no existe. Un trozo de oro, por ejemplo, sólo existe en virtud de sus propiedades, su color amarillo, peso, etc., y estas cualidades son las que tiene en común con los otros objetos de la misma clase. De este modo lo particular como tal no tiene existencia; esto es lo mismo que decir que la materia no se da aparte de la forma.

Por lo demás sería un error suponer que por materia Aristóteles entiende lo mismo que nosotros, esto es, la sustancia física, como la madera, el hierro, y que por forma alude a la figura. Nuestra idea ordinaria de materia, como sustancia física, es absoluta, es decir, la materia puede transformarse mas no pierde su carácter de tal. En cambio, la concepción aristotélica de la materia es relativa. La materia y la forma son fluidas. La misma cosa, desde un punto de vista es materia; de otro, forma. En todo cambio, la materia es lo que deviene, aquello sobre lo cual se forja el cambio. La forma es aquello hacia lo cual tiende el cambio. Así la madera es materia si se la considera en relación con la cama; pero es forma con respecto a la planta que crece. El roble es la forma de la bellota, pero es la materia del mueble construido con esa madera.

La materia y la forma son términos que se mantienen en relación. La figura, en cambio, es parte de la forma, sin duda, pero la forma abarca todas las cualidades de la cosa. La forma incluye la organización, el vínculo de las partes entre sí y la subordinación de las partes con el todo. La forma es la suma de las relaciones externas e internas, la estructura dentro de la cual el objeto es modelado. La forma incluye también la función. Por ejemplo, la función de la mano, su poder de agarrar, es parte de la forma.

La forma entonces, incluye todas las cualidades de la cosa en tanto que la materia es el soporte de esas cualidades. Las cualidades son todas universales. Un trozo de oro es amarillo y esto significa que tiene eso en común con todas las partes del mismo metal. Decir que algo posee determinada cualidad es



colocarlo en una clase, y lo que la clase tiene en común es un universal.

La materia, pues, es lo absolutamente informe, el sustrato, que subyace en cada cosa; carece de carácter alguno y es indefinida y sin rasgos. Lo que la define, le da carácter o cualidad; es su forma. Una cosa difiere de otra por alguna cualidad, esto es, por su forma; mas la materia carece de individualización. En consecuencia, la materia puede devenir cualquier cosa de acuerdo con la forma impresa en ella. Y esto conduce directamente a otra importantísima antítesis aristotélica; la de potencialidad y actualidad. Ambos términos equivalen a materia y forma y en cierta medida representan el dinamismo de la filosofía aristotélica, el instante en que se produce una especie de salto cualitativo, en que algo latente se convierte repentina y verdaderamente en otra cosa.

Aristóteles pretende, por medio de esta antítesis de la potencialidad y la actualidad haber resuelto el antiguo problema del devenir. el enigma propuesto por los eleatas. Estos habían negado el cambio, el movimiento y la realidad del mundo sensible, declarándolo ilusión de los sentidos. No se puede pasar del no-ser al ser. Para Aristóteles, y he aquí otro signo dialéctico de su filosofía, no existe esa diferencia total, no hay una línea tajante entre el no-ser y el ser. El reemplaza estos términos absolutos por los relativos de potencialidad y actualidad que se diluyen uno en el otro, en cierto modo. La potencialidad en su filosofía toma el lugar del no-ser, de los sistemas previos; resuelve así el enigma eleático porque ya no se trata de un no-ser absoluto sino que es algo que todavía no es absolutamente nada, pero que, por eso mismo, es un ser en potencia. El devenir no encierra el salto imposible de la nada a algo. Es, en todo caso, un salto de lo potencial a lo actual. Cuando tratemos la dialéctica hegeliana veremos aparecer un eco de esta doctrina en las nociones de en sí y para sí utilizados por el filósofo alemán.

Hay que advertir, sin embargo, que esta explicación de Aristóteles vale para el mundo natural. Su mérito deriva del enfoque realista a que somete los fenómenos del mundo sensible dentro de los reducidos límites espaciales que les acordó y, sobre todo, del acento dinámico —dialéctico diríamos— que subraya a cada paso para destacar el incesante proceso que se opera en la

naturaleza. No obstante, también es cierto que este cuadro pretende ser una versión disminuida del movimiento perfecto que ocurre en la zona supralunar, donde los astros y las esferas extremas de los cielos, que componen la astronomía aristotélica, carecen de potencialidad o de materia sometida a la generación y la destrucción. Y esta carencia de potencialidad de los astros se explica por la cercanía del primer motor que es pura actualidad. La eternidad de los astros, de su movimiento, está garantizada por su naturaleza. Así sostiene Aristóteles que esa eternidad suprasensible es imitada por las cosas perecederas del mundo terrestre. En éste los individuos no son eternos, pero gracias a la transformación cíclica de los elementos y a la sucesión de las generaciones la eternidad del tipo y del movimiento están asegurados. El mal, según el nivel teológico que Aristóteles alcanza en el libro XII de la *Metafísica* es simplemente resultado del esfuerzo de las cosas terrestres para imitar la perfecta actividad del primer motor, resultado debido a la presencia en los objetos terrestres de la materia o la potencialidad. La materia que *es* uno de los constituyentes eternos del universo, no es mala sino indiferente entre el mal y el bien; mas la forma, el otro eterno constituyente del universo, es buena en sí misma.

Como vemos, las consecuencias de la metafísica de Aristóteles conducen a la depuración de la materia hasta quedar únicamente la forma pura, el dios aristotélico, pensamiento del pensamiento, que ha perdido todo vínculo con el mundo real y se convierte sólo en objeto de contemplación. Subsiste en este aspecto de su filosofía la influencia de su maestro en la forma de un idealismo tardío que ha dado base a la teología tradicional y a la concepción anticientífica de la astronomía aliada con todas las formas de la superstición.

Aristóteles es así un pensador en el que afloran las contradicciones de la sociedad de su época, fundada sobre la esclavitud y sacudida por los grandes conflictos históricos que estallaron antes y después de su generación. Numerosas doctrinas aristotélicas anuncian un cambio de óptica en el enfoque de los problemas que se plantea el pensamiento; otras aparecen turbadas continuamente por las sombras del pasado y el peso de una realidad social y política cuyas estructuras resisten todavía todos los embates.



*La física aristotélica.* Hay un aspecto del pensamiento de Aristóteles donde se muestra con vigor su tendencia empírica y su contenido dialéctico, aunque el tratamiento en ese sentido no es plenamente consciente sino resultado del enlace de los temas considerados, de su unidad metodológica.

La *Física* del Estagirita, obra, sin duda, anterior a la *Metafísica*, cuyos temas principales resuenan en esta última, tiene para su tiempo un tono científico adecuado y la investigación propuesta se ajusta, en sus comienzos, por lo menos, a un nivel empírico. El dominio de la naturaleza incluye, para Aristóteles, todas las cosas que se mueven o cambian de dirección, ya en el sentido de pasar de un lugar a otro o en el significado más extenso de cambiar de estado, lo que equivale a devenir algo que no es; un sólido que se transforma en líquido o un objeto caliente que se enfría. Así cualquier objeto que modifica su apariencia sustantiva o cualitativamente, toda cosa concreta a la que puede serle atribuida un comienzo en el ser o cesación de ser pertenece al ámbito de la naturaleza, como también las cosas eternas si se mueven o cambian de alguna manera. Así la materia última, en la que, según Aristóteles, se apoyan todas las sustancias elementales, debe ser estudiada en sus cambios por el filósofo naturalista. Y también las eternas esferas celestes de la filosofía aristotélica en tanto ellas mismas se mueven o son las cosas del movimiento en el mundo sublunar.

En consecuencia, todas las cosas de las cuales el movimiento, el cambio o el devenir pueden ser predicadas constituyen el tema de estudio de la naturaleza. Es necesario incluir también en este estudio empírico a la psicología, por cierto. Aunque es discutible, por ejemplo, si el ser del alma humana, la psique, tuvo algún comienzo o cesará de existir, es por lo menos seguro que pasa de un estado a otro, mientras que si hay seres inmateriales, como Aristóteles parece creer, que no están sujetos a las condiciones de tiempo y lugar, materia o cambio de conciencia, su consideración debe caer fuera de los dominios de la naturaleza. Sin embargo, el estudio de la naturaleza puede apuntar más allá de sí mismo, hacia la necesidad y posibilidad de tal teología. Y es uno de los propósitos de Aristóteles en la *Física* probar que realmente esto es posible, al introducir en el último libro de este trabajo la extraña doctrina del primer motor inmóvil como causa

ral de todos los movimientos, la que reaparece ampliada en el libro XII de la *Metafísica.*

Es interesante comprobar, una vez más, que el enfoque de Aristóteles en la *Física* comienza de lo simple a lo complejo. Este carácter de su filosofía le permite adentrarse en lo concreto para construir su edificio conceptual a medida que avanza la investigación. Además, se apoya siempre sobre los resultados obtenidos por los pensadores anteriores, con los que polemiza y a los que rectifica cuando le parece oportuno, hasta completar sus propias doctrinas.

Entender las cosas –según Aristóteles– significa descubrir sus causas y elementos constitutivos, y aprehender los primeros principios. En lo que respecta a la naturaleza consideramos que las cosas se forman a partir de sus elementos, de efectos que siguen a las causas y de movimientos y cambios que obedecen a los principios.

Pero nuestra experiencia, por otra parte, nos conduce, ante todo y más directamente a los objetos individuales y concretos y su comportamiento. Debemos, pues, regresar de ellos a los principios generales o últimos elementos. Nuestro progreso entonces al estudiar la naturaleza, debe ir de lo que es familiar a nuestros sentidos hasta lo que resulta luminoso para nuestra inteligencia, o de lo que es primero o más accesible a lo que es primero y fundamental en la naturaleza.

Aristóteles rechaza, en consecuencia, la tesis de Parménides de que el universo es uno y rígido, porque ello significa negar toda ciencia de las cosas materiales y cambiantes, que es lo que se entiende por naturaleza. Censura también a Platón por coincidir con los argumentos de Parménides.

Algunos entes, expresa Aristóteles, al intentar acotar el campo de la física (*Física*, II, 1), existen o llegan a ser por naturaleza; otros debido a causas distintas. Los animales y sus órganos, las plantas y los cuerpos elementales: Tierra, fuego, aire y agua, y sus semejantes, existen por naturaleza. Todas las cosas mencionadas presentan rasgos por los que difieren de aquellas que no han sido constituidas por la naturaleza. El carácter común que las distingue parece ser que ellas poseen en sí un principio de movimiento o cambio con respecto al lugar, o de crecimiento y disminución o por medio de modificaciones. Por el contrario,



los productos provenientes del arte carecen del impulso interno para moverse. La naturaleza para Aristóteles en cuanto mezcla esos cuatro elementos fundamentales que hemos mencionado tiene una tendencia innata al movimiento y al cambio. Su existencia es un hecho de experiencia.

Para algunos la naturaleza de esta cosa concreta se identifica con la materia de que consiste, y la naturaleza de las cosas en general coincide con un sustrato eterno o último. Otros, empero, descubren la naturaleza de una cosa en su forma. Aristóteles hace suya esta opinión y restablece su definición de naturaleza en términos que implican su identificación del principio interno de movimiento con la forma que existe en la cosa concreta.

El filósofo distingue la física de la matemática y de la metafísica. Los objetos de la matemática, aunque no existen aparte de los cuerpos naturales, pueden ser estudiados por abstracción a partir de ese poder de movimiento, según el cual se ha definido a la naturaleza. Pero la física estudia los cuerpos naturales como poseyendo esencialmente este poder. Los platónicos se equivocan, entonces, al intentar abstraer algunas entidades, por ejemplo, hombre, carne, cuya naturaleza encierra la materia.

La física debe dar cuenta, a la vez, de la materia y la forma. En este sentido se asemeja al arte; así el médico tiene que conocer la índole de la salud (forma) y los constituyentes materiales del cuerpo. También la materia está relacionada con la naturaleza (forma) como el medio con el fin. La materia, además, es sólo un término relativo. Pero la física se limita sólo a las formas inmersas en la materia. Las formas puras son estudiadas por la metafísica o teología.

Establecidas estas distinciones, podemos proceder a considerar las causas, su carácter y su número. El conocimiento, para Aristóteles, es el objeto de nuestra investigación, y los hombres no creen algo hasta que han captado el cómo y el porqué de algo. Debemos, entonces, considerar estos motivos tanto en lo que respecta a las cosas que aparecen como a las que desaparecen y toda clase de cambio físico, a fin de que conociendo sus principios podamos tratar de relacionarlos con cada uno de nuestros problemas.

1) En un sentido, aquello de donde una cosa surge es lla-

mado causa, por ejemplo, el bronce es causa de la estatua. Tenemos la causa material.

2) Pero el objeto en cuestión no puede existir si la materia no ha recibido la forma o la característica del tipo, de conformidad con la cual presenta la definición que le asignamos, ya sea específica o genéricamente. Esta es la causa formal.

3) Además, debe haber algo o alguien que inicie el proceso del cambio o provoque su cesación, tal como el acto de un agente que produce un efecto y actúa sobre la materia para modificarla. La causa eficiente.

4) Por último tenemos el fin o propósito en virtud del cual es iniciado el proceso, como cuando un hombre realiza ejercicios con vistas a su salud. Esta es la causa final.

Para Aristóteles la palabra forma abraza toda una variedad de significaciones diversas. Algunas veces designa la configuración sensible como cuando se dice de un escultor que impone una nueva forma a la materia sobre la que trabaja. Pero más a menudo quizás, la forma es considerada como un objeto del pensamiento mas bien que de la sensación, como la naturaleza íntima de una cosa, expresada en su significación, el plan de su estructura. Pero además, Aristóteles señala frecuentemente la identidad de la forma con la causa eficiente y la causa final. El aporte más importante de la *Física* aristotélica lo constituye su teoría del movimiento, del que se ocupa en el libro III, la que encierra valiosos elementos para apreciar su dialéctica intuitiva. A pesar de sus errores es, sin duda, el examen más profundo y amplio que en ese terreno dejó la filosofía antigua. Es falso, por supuesto, la división que establece entre los movimientos celestes, perfectos, y los movimientos terrestres, imperfectos porque está basada en la inadmisible diferencia de dos mundos, uno supralunar y otro sublunar, constituidos por materias totalmente distintas

Dado que la naturaleza —dice Aristóteles— (*Fís.*, III, I), es el principio del movimiento y cambio, y puesto que estamos estudiando la naturaleza, debemos entender lo que es el movimiento, porque en caso contrario nada podemos comprender de aquélla ni de éste. Partiendo de aquí examina luego ciertas nociones implicadas en el movimiento. El movimiento es continuo y lo continuo es a menudo definido como lo divisible infinitamente. El lugar, el tiempo, y el vacío son considerados también como implicados en el movimiento.



El movimiento es la actualización de lo que está en potencia, es decir, que si existe alguna cosa que sea actualmente $x$ o en potencia, $y$, el movimiento, es la actualización de esa cualidad $y$. Por ejemplo, el movimiento llamado construcción de una casa consiste en reunir los ladrillos y la mezcla que pueden formar una casa en su estado de actualidad, es decir, lograr que la construcción se realice.

El movimiento o cambio no puede existir por sí mismo, esto es, separado de aquello que muere o cambia. Siempre que algo se modifique se ha de referir: 1) a la sustancia; por ejemplo, una cosa se transforma en otra; 2) a la cantidad, una magnitud se convierte en otra; 3) a la cualidad, algo se transforma; 4) al lugar, algo se desplaza. Sin embargo, no hay nada común como trasfondo sustancial cuantitativo o cualitativo que unifique en el vacío a todos estos cambios, ni predicado alguno que les corresponda. Ni el movimiento ni el cambio existen fuera de las cosas mencionadas: nada existe por encima de ellas; todo cambio o movimiento se produce en ellas. Este también es un rasgo dialéctico de la física aristotélica, que se acerca al materialismo moderno, en cuanto tampoco para éste puede desligarse la materia del movimiento.

Por otra parte, en cada uno de esos cuatro casos se distinguen dos extremos entre los que se experimenta el cambio; en la sustancia, la forma positiva y la privación; en la cantidad, lo completo y lo incompleto; en la cualidad, lo blanco y lo negro; en la locomoción, arriba y abajo, o liviano y pesado.

Aristóteles rechaza la definición del espacio como vacío. El espacio vacío es una imposibilidad. Por eso también desdeña la opinión de Platón y los pitagóricos de que los elementos están compuestos de figuras geométricas; en consecuencia, impugna la hipótesis de que toda cualidad se funda en la cantidad, es decir, sobre la composición y descomposición. Rechaza, asimismo, la concepción del espacio como entidad física: si esto fuera cierto habría dos cuerpos ocupando el mismo lugar al mismo tiempo, por ejemplo, el objeto y el espacio que éste llena; entonces, debe concebirse el espacio como límite. El espacio es, en consecuencia, definido como el límite del cuerpo rodeado. El

tiempo es definido como la medida del movimiento con respecto a lo anterior y posterior. Depende así, para su existencia, del movimiento. Si no hubiera cambio, en el mundo no habría tiempo.

El estudio del movimiento por parte de Aristóteles tiene otro aspecto muy importante y que debemos destacar aquí: su polémica contra Zenón, quien había creado un conjunto de argumentos o paradojas, según ya anticipamos, para defender la doctrina de su maestro Parménides, el que a la vez negaba todo devenir o cambio. El interés es mayor todavía si recordamos que Zenón es considerado por Aristóteles como creador de la dialéctica conceptual, perfeccionada después por Sócrates y Platón para convertirse en los antecedentes de la lógica formal, o en la erística agresiva y disolvente en manos de los sofistas tardíos.

Aquí vemos enfrentarse, pues, dos tipos de dialéctica: la del eleata, que se apoya en la abstracción conceptual, y la de Aristóteles, que aprovecha los análisis empíricos del movimiento y del cambio para enfrentar a su sutil adversario. Este reconocimiento de la dialéctica objetiva de la antigüedad, que sigue como la sombra los pasos de Heráclito, no es una teoría conscientemente formulada por el Estagirita; pero tiene el mérito indiscutible de oponer al avance inmoderado de la razón abstracta, los derechos del saludable realismo representado por Aristóteles.

Los cuatro argumentos más importantes de Zenón en contra del movimiento como realidad son examinados por Aristóteles y refutados. De ellos daremos aquí tres para ilustrar el aporte del Estagirita en favor de la existencia del movimiento negado por los eleatas.

1) *La dicotomía*: Un objeto que se mueve nunca alcanzará un punto dado, pues, por cerca que pueda estar, debe primero recorrer la mitad del camino antes de llegar a su extremo, luego la mitad de lo que corresponde al resto, etc., y así hasta el infinito. En consecuencia, el objeto no puede llegar nunca al fin de la distancia dada). Aristóteles rechaza este argumento de Zenón porque se basa en el falso supuesto de que es imposible para un objeto atravesar o entrar en contacto con cosas infinitas en un tiempo limitado; pues hay dos sentidos en que la distancia y el tiempo, y generalmente cualquier continuo, son llamados infinitos: con respecto a la divisibilidad o a su extensión. Así, mientras una cosa, en un tiempo finito no puede entrar en contacto



con objetos cuantitativamente infinitos, puede hacerlo con cosas infinitas en su divisibilidad.

2) *Aquiles y la tortuga*: El corredor más ligero no podrá alcanzar al más lento si éste recibe una ventaja inicial. Cuando Aquiles llega al punto de que partió la tortuga, ésta ha adelantado algún trecho; en el instante siguiente se produce el mismo caso y así *ad infinitum*. Aristóteles rechaza esta aporía por las mismas razones que las anteriores. La divisibilidad infinita del espacio y del tiempo exige tener en cuenta la continuidad.

3) *La flecha que vuela*: Es imposible para la flecha moverse durante un período de tiempo porque el movimiento no puede darse en un instante indivisible. Es decir, el movimiento no existe en el verdadero ser de Parménides, defendido por Zenón, o sea, la suma de estados de reposo no puede producir el movimiento. Este argumento supone que un período se forma de unidades indivisibles, lo que es rechazado por Aristóteles.

El Estagirita reconoce la unidad dialéctica del movimiento que se opera en el mundo de los fenómenos. Le queda, sin embargo, por probar cómo se produce la transición de la quietud al cambio y de éste de nuevo a la quietud. En el último libro de la *Física* Aristóteles intenta demostrar, y ésta es la gran debilidad de su sistema, que el agente primario de todo movimiento o cambio, la causa de él en el mundo terrestre, se halla en un primer motor inmóvil que inicia todos los demás movimientos por atracción. Esta causa primera provoca los movimientos propios y los regulares aunque no uniformes de que están compuestos los cuerpos celestes y también a través de una cadena de intermediarios, los variables e intermitentes movimientos de las cosas terrestres. Cuando la ciencia del Renacimiento derribó con justicia la astronomía aristotélica la filosofía del gran pensador quedó condenada en bloque por la enorme ganga escolástica que arrastraba.

Hoy no podemos, por supuesto, rehabilitar casi ninguna de sus doctrinas, porque el tiempo se traga también a los héroes del pensamiento, pero es indudable que en muchas de las disciplinas que descubrió o cultivó dio pruebas de su genio investigador. Sobre todo es necesario apreciar su instinto de observación y la importancia concedida a la experiencia en la que veía la fuente inmediata de su filosofía. Naturalistas como Darwin

lo consideraron un maestro que abrió nuevas sendas en el mundo de la biología; Marx ha destacado la profundidad de sus especulaciones, y Hegel en las *Lecciones de la Historia de la Filosofía* se despide de él con nostalgia y declara que "contra ninguna filosofía han intentado tanto los tiempos modernos ni ningún filósofo antiguo merece tanto como Aristóteles que se le conceda una reparación".

No obstante antes de terminar, sin que hayamos siquiera podido asomarnos a algunos importantes aspectos de su obra, tales como la psicología, la lógica o la biología, ya que sólo hemos tratado de destacar el aspecto dinámico de su pensamiento, debemos referirnos a lo que se considera comúnmente la dialéctica aristotélica.

El filósofo distingue la dialéctica de la Analítica. Mientras que ésta tiene por objeto la demostración, es decir, la deducción que parte de premisas verdaderas, la dialéctica en cambio trata de los razonamientos que llevan sobre opiniones probables. Es un arte intermediario entre la Retórica y la Analítica o Lógica, y al que el pensador ha consagrado su obra *Los Tópicos*.

El objetivo de *Los Tópicos*, según el Estagirita, es "hallar un método que nos habilite para razonar sobre todo problema que pudiera sernos propuesto, partiendo de premisas probables, y en el curso de la discusión evitar contradecirnos a nosotros mismos", es decir, un método que nos permita sostener con éxito uno u otro de los papeles implicados en toda controversia dialéctica, sea el de interrogador, sea el de interrogado. En otros términos, su objeto es el estudio del silogismo dialéctico, el que se distingue del silogismo científico en que sus premisas no son verdaderas e inmediatas sino sólo probables, esto es, tales que ellas se impongan por sí mismas. Difiere, por otra parte, del silogismo éristico en que se razona correctamente sobre premisas probables, en tanto que este último razona correctamente sobre premisas especiosas y hasta razona incorrectamente. Su estudio tiene una utilidad triple: 1) sirve como gimnasia mental; 2) nos permite discutir con cualquiera al azar: si estamos previamente familiarizados con las opiniones comunes y las consecuencias que surgen de ellas podemos discutir a partir de las propias premisas del contrincante; 3) tiene también interés científico, que es doble, por cuanto nos permite argumentar a la vez por y en contra de una tesis para reconocer mejor lo verdadero y lo falso de ella, y además, como los primeros principios de la ciencia no pueden ser demostrados científicamente es posible aproximarse a ellos cada vez más, mediante el estudio de las opiniones comunes, tal como lo permite la dialéctica.



Kant llamará después dialéctica a todos los razonamientos ilusorios, de acuerdo con esta tradición aristotélica, y definirá la dialéctica en general como lógica de la apariencia.

Cuando Aristóteles compuso este tratado pensaba tal vez en Zenón, cuyas paradojas impugnó en base a esta dialéctica que sólo tiene en cuenta las palabras y no los hechos concretos. Nosotros hemos intentado desligar el carácter superficial de una disciplina ya desacreditada en tiempos del Estagirita para hacer resaltar el íntimo contenido dialéctico del pensamiento del gran filósofo en cuanto eslabona hechos y doctrinas, los reúne a la luz de una experiencia que trata de unificar la realidad de los fenómenos mentales y físicos y reunirlos en un gran sistema dinámico.

Debemos destacar también en la línea materialista de la filosofía antigua a la figura de Epicuro, seguidor de Demócrito, en cuyo pensamiento pueden advertirse algunos gérmenes dialécticos, particularmente en su doctrina del *clinamen* o desviación de los átomos. Según Epicuro las partículas materiales indivisibles o átomos, que se mueven en el vacío, constituyen el fundamento de cuanto existe. Todos los fenómenos de la naturaleza se reducen a diferentes combinaciones de átomos. Estos pequeños cuerpos poseen magnitud, forma y peso, y además, contra lo que había concebido Demócrito, su caída no se produce en línea recta sino que se desvían de ella de manera espontánea. Esta desviación de los átomos indica el carácter dialéctico del movimiento de la materia y su imprevisibilidad; esto significa, asimismo, de alguna manera, que la necesidad de las leyes de la naturaleza no implica que el hombre sea juguete del destino.

Después del ciclo cumplido por la gran filosofía griega, la dialéctica, según la hemos descubierto implícita en el pensamiento de algunos representantes más insignes, desaparece prácticamente para dar lugar, cada vez con mayor fuerza, al método metafísico, que considera al mundo y todo lo existente en él de modo estático. Cierto es que ella emerge en Plotino, como dialéctica mística, por la cual el fin último de la vida humana con-

siste en el retorno a la divinidad, en la liberación del alma respecto del cuerpo, en la semejanza con Dios y en la unidad con él en el éxtasis final. Más tarde Proclo, seguidor de Plotino, trató de sistematizar la dialéctica abstracta de acuerdo con una tríada que recuerda a la de los representantes del idealismo alemán. Proclo establecía tres grados en el desarrollo de todo lo existente: permanencia, avance y retroceso. Cada forma de su teología metafísica se divide en tres partes, las que a su vez están sometidas al mismo destino dialéctico hasta el infinito.

En la Edad Media, según el uso de los estoicos, la dialéctica designa la lógica formal y se opone a la retórica. Abelardo puede ser citado como el representante de este método, que opone un concepto a otro, y el que aplica para su particular solución de la querella de los universales.

Con Nicolás de Cusa, teólogo cristiano y figura de transición de la escolástica al Renacimiento, aparece un cultor importante de la dialéctica, que aunque define posiciones neoplatónicas, aporta ideas científicas valiosas para su tiempo. Dios es *coincidentia oppositorum* (coincidencia de los opuestos).

Ya en la filosofía moderna aparecen expresiones dialécticas más claras. Pensadores como Francis Bacon, Galileo, Descartes, Hobbes, Giordano Bruno y Spinoza presentan junto con sus sistemas de orientación materialista, atisbos dialécticos definidos acordes con el gran cambio que se opera en la ciencia como resultado del avance provocado por las fuerzas productivas en algunos países de Europa.

"Descartes —dice Marx— había conferido a la materia fuerza autocreadora y concebido el movimiento mecánico como obra de su vida y había separado totalmente su física de su metafísica. Dentro de su física, la única sustancia, el fundamento único del ser y del conocimiento, es la materia...". El materialismo francés e inglés se hallan siempre unidos por estrechos nexos a Demócrito y Epicuro.

Recordemos, además, la importancia que Leibniz concede a la dialéctica, hecho que ha sido señalado entre nosotros por Astrada, y también por Bloch en su libro *El pensamiento de Hegel*. El concepto leibniziano de tendencia, introdujo en la dialéctica



un elemento subversivo que más tarde pudo descubrirse en ella y ponerse en acción. Hegel afirma que la dialéctica es expansiva y explosiva; Leibniz había descubierto en ella, en efecto, mucho antes, una especie de afinidad con la teoría cinética de los gases, con la tendencia expansiva, tendencia que a la larga acabará por hacer estallar las paredes de la vieja caldera, según Bloch.

# SEGUNDA PARTE

## Hegel y la dialéctica

La filosofía clásica alemana de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX ha sido considerada por Lenin como una de las tres fuentes del marxismo; las otras dos son, según el mismo juicio, el socialismo utópico francés y los economistas de la escuela clásica inglesa representada por J. Steuart, Adam Smith y David Ricardo. El período filosófico mencionado, el más brillante producido en Europa desde la época de los griegos, cumplió un extraordinario papel en la historia del desarrollo del pensamiento dialéctico, pues contribuyó a superar críticamente el método metafísico que había imperado en la filosofía durante los siglos precedentes. Desde el punto de vista histórico, el mérito principal de los pensadores alemanes reside en la elaboración de un nuevo método. Algo hemos dicho de la influencia de Leibniz y su decisiva gravitación como filósofo dialéctico. Kant, puede ser considerado el fundador del idealismo alemán y en sus primeras obras, del período llamado precrítico, realizó una notable contribución al estudio de la naturaleza, en particular en su obra *Historia natural universal y teoría del cielo*, en la que formula la genial hipótesis del origen del sistema solar a partir una nebulosa originaria. Esta hipótesis, conocida como la de Kant-Laplace, pues el matemático francés le agregó las precisiones correspondientes, establece que bajo los efectos de las fuerzas opuestas de atracción y repulsión surgieron movimientos de tor-

bellinos en la primitiva masa de materia dispersa en el universo y se formaron condensaciones esféricas sujetas a un movimiento de rotación, que se calentaban a causa del roce. Partiendo de estos supuestos y de la ley newtoniana de la gravitación, Kant intentó explicar el origen del sol, de los planetas y de sus satélites. A partir de 1770 el filosofar de Kant tomó un sesgo idealista, aunque debe admitirse que su intento de fundamentar la dialéctica resultó positivo aun en ese terreno. Su doctrina de las antinomias de la razón pura, y de la cosa en sí, encierra valiosos elementos dialécticos. La condena de la metafísica tradicional, expresada en la *Crítica de la Razón Pura* es otro aporte singular de la filosofía kantiana. Fichte y Schelling, cada uno por su parte, contribuyeron, asimismo de manera decisiva a enaltecer el pensamiento dialéctico. En este ámbito es necesario valorar la gravitación de Goethe. quien defendió la idea de unidad entre la teoría y la práctica y estaba convencido del carácter objetivo de las leyes de la naturaleza cuyo desarrollo tiene su origen en sí misma.

La dialéctica resurge, según vemos, con enérgica vitalidad en la filosofía alemana moderna y "encontró su remate en Hegel, en el que por primera vez –según el juicio de Engels– se concibe todo el mundo de la naturaleza, de la historia por el cambio y desarrollo, intentando además poner de relieve la conexión interna de este movimiento y desarrollo. Contemplada desde este punto de vista, la historia de la humanidad no aparecía ya como un caos de violencias absurdas, igualmente condenables todas ante el fuero de la razón filosófica, maduras y buenas para ser olvidadas cuanto antes, sino como el proceso de desarrollo de la propia humanidad, que al pensamiento incumbía ahora seguir en sus etapas graduales y a través de todos los extravíos, hasta descubrir gracias a todas esas eventualidades aparentes las leyes internas por las que se guía".

Aquí hemos de ocuparnos de la dialéctica hegeliana, es decir, trataremos de desvincular el método del sistema, pues en Hegel ambas instancias se presentan íntimamente imbricadas. La tarea es compleja, por supuesto, y no pretendemos hacer otra cosa que aproximarnos al tema utilizando las interpretaciones más idóneas, a fin de dar una idea clara de los límites del problema. El acceso directo a Hegel es muy difícil. Richard Kroner,



destacado intérprete hegeliano, dice que "no hay un camino real para llegar a Hegel ni es posible tampoco señalar uno o varios de sus trabajos capaces de proveer una introducción natural a su sistema. El mismo filósofo advierte al lector, que no espere un fácil acceso. En la *Enciclopedia* (parágrafo 17) compara su filosofía con un círculo o un movimiento que retorna sobre sí mismo: cada punto de partida es también un término, cada primer paso un resultado del movimiento del pensamiento como un todo". El mismo Kroner aconseja empezar por la *Enciclopedia* o la *Filosofía del Derecho* y es oportuno tener en cuenta que la crítica de Marx comenzó por esta última obra.

No podemos detenernos en una exposición que abarque la inmensa actividad de este filósofo desde sus escritos juveniles, mal llamados teológicos, ya que hay en ellos una crítica profunda y a veces estridente contra la teología, ni aludir a sus trabajos políticos, que revelan que es falsa la imagen de un Hegel preocupado por problemas exclusivamente abstractos. La realidad concreta de la vida económica e institucional de su tiempo, partiendo de su simpatía por la Revolución Francesa y su amplio conocimiento de James Steuart y Adam Smith, ha dejado una impronta muy visible en su pensamiento, influencia que no se puede desconocer a pesar del esfuerzo de muchos intérpretes empeñados en darnos un Hegel conservador o reaccionario, según los intereses de la clase dominante. Los escritos políticos del filósofo, también obra de su juventud, tales como *La constitución alemana*, *La situación interna de Württemberg y las deficiencias del estatuto municipal*, *Los Procedimientos de la Asamblea de los estados del reino de Württemberg*, *El proyecto de reforma inglés* y otros, dan la medida exacta de su comprensión de los problemas institucionales y sus implicancias económicas que apuntan siempre contra el régimen feudal.

Provisionalmente, entonces trataremos de acercarnos a la dialéctica de Hegel mediante un enfoque histórico que extraemos, en buena parte del profesor Stace, un libro que interesa sobre todo por su claridad, el cual como es natural, no puede eludir la referencia a la parte sistemática, la que aquí carece de importancia. De este modo queremos brindar un panorama general del método y de su origen. Luego veremos este mismo proceso dialéctico a través de una crítica de otro filósofo que ha servido de

mediador entre Hegel y el materialismo histórico, Ludwig Feurbach, último representante de la filosofía clásica alemana. Con estos elementos estaremos en condiciones de introducirnos en el pensamiento de Marx y Engels y determinar así los principales alcances que en esta concepción del mundo desempeña la herencia hegeliana y cómo la dialéctica adquiere su real importancia hasta convertirse en el fundamento y la razón de ser de la filosofía más influyente del presente.

El designio de Hegel es absorber y preservar la sustancia de todas las filosofías previas en su propio sistema, lo que denuncia la tendencia dialéctica de su pensamiento. Sin embargo debe señalarse que hay dos influencias que superan en importancia a todas las demás, las que están representadas por el idealismo clásico de los griegos y la filosofía crítica de Kant, que es también idealista, pero anclada en el subjetivismo. En buena medida los principios filosóficos fundamentales de Hegel son también los principios fundamentales de los griegos y de Kant aunque, claro está, con las variantes que impone el mundo histórico en que le toca vivir a cada pensador. Trataremos, pues, de extraer esos principios de los viejos filósofos a fin de aclarar la posición de Hegel y ver en qué medida la gran tradición del pensamiento occidental actúa sobre él y cómo, a su vez, él reactúa sobre ella. No nos proponemos, empero, destacar lo que esos filósofos expresamente establecieron sino lo que está en ellos implícito, es decir, lo que Hegel descubrió como el sustrato de sus doctrinas.

"Lo que Hegel se propone darnos —dice Wallace— no es una doctrina nueva o especial, sino la filosofía universal que ha pasado de edad en edad, disminuida aquí, ampliada allá, pero esencialmente la misma. Es consciente de su continuidad y orgulloso de su identidad con las enseñanzas de Platón y Aristóteles." Hay que averiguar, entonces, qué es esta única filosofía universal. No se trata únicamente de la filosofía de Platón ni de la de Aristóteles. Los sistemas de estos pensadores son sólo aspectos de la única filosofía universal, formas especiales que ésta ha asumido en sus mentes, en la particular época y circunstancias en las cuales ellos han actuado. Representa la esencia de sus pensamientos; es lo que mantenían en común, a lo que cada uno añadía puntos de vista personales. Esta substancia reaparece de



alguna manera en Hegel, pero ha perdido su contenido metafísico para adquirir un decidido sesgo dialéctico.

No obstante, debemos retroceder un poco en la historia de la filosofía griega. Empezaremos así con los eleáticos en quienes pueden hallarse importantes determinaciones de la única filosofía universal, incrustadas en los intrincados planteamientos de Parménides y Zenón, sin olvidar que el propio Hegel ha dejado constancia de la gran influencia que Heráclito ejerció sobre él, hecho olvidado por Stace, si bien ya nos hemos ocupado del efesio intensamente.

Los eleáticos negaron la realidad del devenir, esto es, el cambio y la multiplicidad. La única realidad era para ellos el ser. Sólo el ser *es* verdaderamente. Y el ser es lo uno. Lo múltiple no es. El devenir y la multiplicidad, como mundo de los sentidos, es pura ilusión. Este es el mundo ordinario que nosotros conocemos a través de la sensación. El verdadero ser sólo se aprehende por el ojo de la razón; es desconocido para los sentidos; no puede ser tocado, visto ni percibido. Unicamente podemos alcanzarlo por el pensamiento. Es cierto que Parménides, por inconsecuencia quizá, dijo que el ser tiene forma esférica y que ocupa espacio, y esto implica que es material y así resulta perceptible para los sentidos. Algunos estudiosos creen que se trata aquí de una de esas inexactitudes propias del pensamiento primitivo. Parménides sólo habría podido trazar una *imagen* pictórica del ser y en ese caso todas esas imágenes debían necesariamente pensarse como teniendo alguna figura. Pero el pensamiento opuesto, es decir, que el ser no existe en ninguna parte y en ningún momento, que no puede ser objeto de los sentidos, sería el pensamiento real de los eleáticos, aunque debe advertirse que un investigador tan eminente como Burnet defiende la opinión contraria

Marcada, pues, esta diferencia entre sensación y razón, según la cual la realidad es aprehendida por esta última, debemos considerarla como una característica de todo idealismo de tipo griego. Forma parte de la filosofía universal. Cierto es que esta separación absoluta entre lo verdadero y lo falso, entre la razón y los sentidos no se mantiene en Hegel tal como la recibió de la antigüedad. Para él, como auténtico pensador dialéctico, el mundo sensible posee una verdad que le pertenece. Esta es una

modificación impuesta por el proceso histórico cuyas consecuencias veremos después. Ahora sólo pretendemos aclarar las vinculaciones lejanas de la filosofía de Hegel para que se vea con alguna claridad cómo el pasado gravita dialécticamente sobre el presente, y éste a su vez lo absorbe y lo modifica.

Es indispensable aclarar, entonces, qué sentido tiene la aserción eleática de que el mundo de los objetos es irreal. Puede muy bien resultar que los eleáticos, en sus primitivos tanteos, entendieran parcialmente lo que estaba encerrado en sus propias ideas. Y estas implicancias, un tanto confundidas, resultan sin embargo valiosas para nosotros. Para estos filósofos la multiplicidad y el movimiento, y el mundo sensible del cual aquellos atributos son las principales características, son irreales, con lo que no se pretende decir, por supuesto, que el mundo sensible, el movimiento y el cambio no existan. Nadie, cuerdamente, ha sostenido jamás semejante absurdo ni siquiera el obispo Berkeley.

En consecuencia, la filosofía eleática no intenta decir que el mundo no existe; significa sí que el mundo externo no es el verdadero mundo, esto es, no es *real*. Resulta claro, por tanto, que en esta filosofía se establece una diferencia entre realidad y existencia. Todo cuanto existe es mera apariencia. Real sólo es el ser, pero el ser no existe aquí y ahora. Podemos, pues, resumir, estos resultados en dos proposiciones: 1º) La existencia no es real; 2º) Lo que es real no existe.

Este lenguaje resulta paradójico, aunque no es novedoso en filosofía afirmar que lo existente es irreal; más grave nos parece sostener que lo real no exista, premisa que Hegel no ha defendido. Estas dificultades serán aclaradas más adelante, pero por lo pronto el resultado alcanzado es importante para comprender el encadenamiento de Platón, Aristóteles y Hegel, según el concepto de la filosofía universal.

Los eleáticos distinguieron entre apariencia y realidad, entre sentido y razón. Estas distinciones mantuvieron su validez hasta el tiempo de Protágoras, cuya enseñanza negó, en parte, tales supuestos. Es un poco difícil resucitar hoy el pensamiento de este viejo sofista, pero los escasos fragmentos que quedan permiten asegurar que para él no existía la diferencia entre realidad y apariencia.

Platón combatió esta doctrina ya que a su entender ella negaba los valores vigentes en la ciencia de su tiempo y las concepciones aceptadas por su clase. Emprendió, con ese propósito, el análisis de las sensaciones y mostró que la mera sensación está lejos de ofrecernos un conocimiento que pueda darnos a la vez conciencia de algo y aun señaló que el aprehender mis propias sensaciones, como cuando digo "tengo calor", ello implica, por cierto la presencia de órganos de conocimiento que nada tienen en común con los sentidos físicos.

En resumen, para Platón todo conocimiento debe ser conceptual, pues nada válido puede surgir de la sensación. Los conceptos son los resultados de la mente que compara, contrasta y clasifica el material que los sentidos le dan. Los conceptos o universales existen, según esta teoría, objetiva e independientemente de mí o de cualquier otra mente. Estos universales objetivos son llamados por Platón ideas.

Si seguimos el hilo de esta doctrina advertiremos que estos universales objetivos son reales. Nosotros no clasificamos los objetos, pues las clases mismas poseen un ser independiente de nuestra mente. Sólo los universales o conceptos son reales en los objetos sensibles. Sin embargo, la fuente de la que recibimos el conocimiento de los universales no es la sensación sino la razón. Los conceptos se forman mediante la abstracción, el razonamiento. "Por eso la razón es la fuente de la verdad y la sensación el origen del error", puesto que ésta nos da el mundo de los sentidos, que es considerado falso. En suma, reales serían los universales, que conocemos a través de la razón. Esta es la realidad; lo otro, la apariencia. Esta concepción es dialéctica a medias porque el devenir de Heráclito ha sido sacrificado. Aquí debemos seguir los pasos de la historia de la filosofía y ver sus luces y sombras.

Así entonces dentro de la corriente que nos ocupa parecen confirmarse las distinciones entre el sentido y la razón, la apariencia y la realidad. Pero hemos llegado a un punto más importante: a la esencial determinación de la filosofía universal, es decir, que *lo real es lo universal*. Esta es la doctrina central de todo idealismo, particularmente del de Platón y Aristóteles y, en parte, también de Hegel, aunque bastante disminuida por su método dialéctico.

Esta conclusión arroja mucha luz sobre la aparente paradoja

de los eleáticos de que lo real no existe. Las cosas blancas, por ejemplo, existen pero no la blancura; hay caballos blancos, negros, de carrera, de tiro, mas el caballo en general no existe. Sólo existe lo que puede alojarse en un espacio o en un tiempo determinados. Lo universal, entonces, no existe ni aquí, ni ahora, mientras que lo que existe es siempre algo individual. Resta aún por definir las nociones de realidad y de existencia. En el sentido filosófico platónico realidad es lo que tiene un ser totalmente independiente, por oposición a la apariencia. La apariencia depende de la realidad; por eso hemos dicho que lo universal es lo real para la filosofía idealista y que el mundo de los sentidos es apariencia. La filosofía de Platón, por este motivo trató de mostrar que las ideas producen el mundo y son el fundamento primordial y causa de las cosas. Heráclito sostenía que el mundo estaba en constante devenir.

## Aristóteles y Hegel

Según Aristóteles las *cosas* se componen de materia y forma. Estos términos se corresponden con los que emplea Platón, pero la diferencia reside en que el Estagirita negó que las formas, ideas o universales se dieran separadas de la materia. Un universal es simplemente un predicado, que es común a todos los miembros de su clase. El concepto blancura es el predicado común de los objetos blancos. Los predicados no tienen existencia fuera de los sujetos de los cuales se predican. Para Aristóteles y para Platón también, lo universal es lo real si bien esto carece de existencia, ya que según vimos sólo existen las cosas individuales y éstas a su vez dependen de lo universal a lo que se hayan íntimamente unidas de acuerdo con la teoría del fundador del Liceo. Según Aristóteles, lo universal de una cosa es también su fin o intención, es decir, que la causa final es idéntica a la formal. La finalidad de una cosa puede ser definida como la razón por la cual existe.

La filosofía que estamos considerando sostiene que todas las existencias individuales son seres dependientes que tienen como sustrato lo universal que hemos designado como lo real. La doctrina de Aristóteles que acabamos de citar, según la cual el fin es anterior a su comienzo, nos permitirá explicar qué tipo de dependencia o independencia se hallan aquí implicados. Esta aparente paradoja se aclara si advertimos que esa prioridad de lo universal es de carácter lógico no temporal.



Lo universal es, entonces, el origen de todas las cosas, el primer principio del cual surge el mundo. Es anterior a "todos los mundos". Vemos, en consecuencia, que esto no significa que lo universal existiera en algún tiempo en el pasado antes de que el mundo comenzara, pues ya aclaramos que lo universal no existe en absoluto. Poseemos así una nueva determinación de esta filosofía en cuyo germen se halla la teoría de la prioridad lógica de lo universal o del concepto que acabamos de señalar en Aristóteles. Pero esta concepción se tornará explícita en Hegel, según ahora lo veremos en una forma que va más allá del mismo Estagirita. Lo universal es el origen de toda existencia, pero la dependencia del mundo de lo universal no es causal sino lógica. En otras palabras, el mundo surge de lo universal, no como el efecto surge de la causa en el tiempo sino como una conclusión sale de sus premisas.

La respuesta a la pregunta sobre qué clase de *ser* tienen los universales, separados de las cosas, es que ellos tienen un ser lógico, en tanto que las cosas poseen un ser fáctico, esto es, existen. Así la supuesta contradicción entre ambos términos queda resuelta: lo universal tiene un ser independiente en el sentido lógico; es separable de las cosas por el pensamiento si bien es lógicamente anterior a ellas. El ser lógico es independiente en la medida de que si cesara de ser una abstracción, si entrara como componente de la existencia actual, podría hacerlo así y convertirse en un hecho sólo en combinación con lo individual. Su ser lógico es siempre independiente y el fáctico dependiente.

Hay en la filosofía de Aristóteles otras doctrinas que influyeron en Hegel profundamente. Una de éstas es la distinción entre la potencialidad y la actualidad. Estos términos reaparecen en Hegel bajo los nombre de lo "en sí" o "para sí". Según Aristóteles la materia es potencialidad; la forma, actualidad. La materia en sí carece en absoluto de forma. Es el sustrato absolutamente indeterminado de las cosas. Es lo que queda si qui-

tamos de algo todas sus determinaciones. El oro es maleable, amarillo, pesado, etc. Si quitamos todas estas determinaciones para llegar a la sustancia misma, en la cual inhieren los predicados, hallaremos que, en realidad, sólo hemos dejado un vacío total, una nada absoluta; hemos eliminado todos los universales. La conclusión natural es que el supuesto sustrato carece de existencia. Pero ni Platón ni Aristóteles pudieron desentenderse de la idea, según la cual existe tal sustrato. Ambos vieron, sin embargo, que este sustrato es un vacío total y lo llamaron no-ser. En consecuencia, ellos dijeron que la "materia", como designaron al sustrato, es un no ser que es, no obstante, de alguna manera.

La *materia* de Aristóteles, a pesar de ser en sí la nada, es capaz de llegar a ser algo. Lo que devenga depende de qué universal, qué forma sea impresa sobre ella. De este modo la materia es realmente nada, pero es potencialmente todo. Es la potencialidad de todas las cosas, pero sólo alcanza actualidad, se convierte en algo mediante la adhesión de la forma.

El desarrollo es así concebido como el surgir a la luz de aquello que ha estado latente y escondido. Lo que una cosa es ya en su interior, deviene exteriormente también. La bellota es el roble, pero en estado de interioridad. "En sí misma" es el roble, pero sólo lo es para el penetrante ojo del pensamiento filosófico. El pensamiento ve en ella al roble; resulta el roble *para nosotros*, pero no todavía *para sí*. Sólo devendrá el roble para sí cuando realmente haya crecido como tal. De aquí que Hegel llame "en sí" a aquello que es potencial o latente. Lo que es real lo llama *"para sí"*. El término "en sí" es apropiado para sorprender al principiante. Los sistemas de Aristóteles y en particular el de Hegel son dialécticos y ambos están basados sobre la misma concepción de la naturaleza del desarrollo. Para Aristóteles se trata de la transición del ser potencial al actual, para Hegel es el paso de lo en sí al para sí. No debe deducirse de estas observaciones que Hegel se haya apropiado enteramente de la doctrina aristotélica sobre materia y forma. Tanto Platón como Aristóteles consideraban a la materia como algo real aunque la llamaron el no-ser, y así emergió el dualismo fundamental de sus respectivas filosofías. La materia no es algo producido



por lo universal sino que existía desde el comienzo; lo universal la moldea en figuras y la convierte en cosas. La materia y lo universal son, en consecuencia, entre los griegos, seres primordiales, ninguno de los cuales puede ser reducido al otro. Este es el residuo insuperable que dejó tras de sí el pensamiento de algunos presocráticos como Heráclito y Demócrito. Hegel advirtió que el sustrato de las cosas es una mera abstracción y por lo tanto lo eliminó de su sistema. Lo "en sí" de Hegel no es la materia de Aristóteles ni su "para sí" es igual a la forma. La terminología hegeliana se asemeja bastante a la aristotélica sobre lo potencial y lo actual, pero no se aplican a las mismas cosas ni de la misma manera porque el contexto histórico ha cambiado fundamentalmente

Una última doctrina aristotélica que ha influido en Hegel es la de lo absoluto o Dios, si bien debe observarse que la concepción divina de Aristóteles muy poco tienen que ver con la teología cristiana, hecho que el profesor Stace no recalca demasiado. Dios para Aristóteles es la forma pura, sin mezcla alguna de materia, y la define como el "pensamiento del pensamiento", pues el Dios aristotélico no piensa la materia sino sólo pensamientos. El es pensamiento, y el objeto de éste pensamiento es el pensamiento mismo. Dios es auto-conciencia. Lo absoluto de Hegel es también auto-conciencia, o sea, en síntesis, el pensamiento del pensamiento. Debe observarse, empero, que cuando los idealistas usan tales expresiones como aquélla, según la cual lo absoluto es pensamiento toman esta palabra en un sentido restringuido. Se alude, pues, a un pensamiento universal. La mente a la que se hace referencia no es la de una persona particular; es una mente universal abstrata que, a la postre, es también una ficción.

La filosofía de Hegel no es, pues algo inventado de la nada; sus raíces se incrustan hondamente en el pasado como ya se puede comprobar. Representa la sabiduría acumulada de las edades que reconoce toda verdad, la absorbe dentro de sí y sigue avanzando, según la meta indefinida que señala y profundiza su método dialéctico. Pero el ámbito en que aparece es el mundo moderno, el de la burguesía en ascenso.

## Hegel y la filosofía moderna

Hemos mostrado a grandes rasgos el pasado filosófico griego que gravita en Hegel. Después de la muerte de Aristóteles el idealismo clásico desapareció hasta la época moderna, pues el neoplatonismo fue sólo una distorsión mística de aquella herencia, y en cuanto a la escolástica no es más que teología, es decir, una mala caricatura de una buena filosofía.

Por supuesto hay que formular algunas aclaraciones sobre esta llamada *edad oscura*, que lo fue en el aspecto religioso en particular. Pueden rescatarse nombres, sin embargo, que se rebelaron contra el papado, como Roger Bacon, iniciador de la investigación científica, Duns Scotto, Guillermo de Occam y Siger de Bravante que se opusieron a la dogmática cristiana. Tampoco debe olvidarse la influencia árabe con figuras como Averroes y Avicena, en cuya fuente bebieron muchos clérigos posteriores de mente olvidadiza. También es necesario subrayar la importancia de la ciencia y las técnicas de origen helenístico que introdujeron en la Europa medieval conocimientos prácticos, que gravitaron sobre todo en la arquitectura, la química, la agricultura (arneess para las cabalgaduras), medicina, astronomía (el célebre poeta inglés Chaucer se ocupaba del astrolabio) y muchos conocimientos de ese tipo, que no surgieron de los silogismos que a porfía y sobre los temas más ridículos, deducían los monjes del siglo XIII. En Montecasino y en París la filosofía era sierva de la teología, pero detrás de esa cortina de humo, surgía el verdadero espíritu científico que lentamente iría a producir en Europa la revolución del Renacimiento.

El distinguido filósofo E. Brehier dice en su *Historia de la Filosofía* (pág. 400, ed. francesa), entre otras cosas, al considerar este brumoso período del pensamiento europeo: "No es, pues, por una revolución violenta, sino según una inclinación natural que todo lo que restaba de vida intelectual se refugió en las comunidades cristianas y en particular en los monasterios, cuando todo Occidente devino cristiano. Así se produce, de modo casi invisible, un cambio prodigioso: la vida intelectual por completo subordinada a la vida religiosa; mientras los problemas filosóficos se plantean en función del destino del hombre tal como los



concibe el cristianismo. El período que dura ese régimen marcará los límites por cierto un poco imprecisos de la Edad Media intelectual; la época moderna comenzará en el momento en que la inteligencia afirme la autonomía de sus métodos y de sus problemas: revolución tan profunda que hoy apenas vemos todas sus consecuencias". Las expresiones de Brehier confirman de algún modo la mezcla de la que surgió la llamada "filosofía" cristiana, que en realidad fue y sigue siendo una teología, a la que hay que agregar también el aporte extraño, siempre distorsionado, que quedó incrustado en lo que ahora se designa como *doctrina* oficial de la iglesia romana. Recordemos, al pasar, que Heidegger en *Introducción a la metafísica*, sostiene que hablar de filosofía cristiana es algo así como aludir a un hierro de madera. Lo que se hizo en la Edad Media fue teología cristiana.

En Descartes y en Leibniz revive, en cierta manera, el espíritu de la filosofía helénica con algunos interesantes atisbos dialécticos, pero es sobre todo en Kant donde se advierte con mayor fuerza el retorno a la filosofía idealista. No son ajenas al filosofar de Kant las condiciones históricas de su propio país, por supuesto, de modo que no puede decirse que su pensamiento repita simplemente o adapte doctrinas recibidas; por el contrario, el pensador de Koenigsberg es un verdadero gigante y ejerció una influencia extraordinaria en su época como creador del idealismo alemán. Es indispensable referirse a él para ubicar con exactitud a Hegel. No obstante, como en Hegel se compendia el gran pasado filosófico será indispensable mencionar a otros pensadores que aportaron algo al *sistema* hegeliano. Así pues, empezaremos por Spinoza.

Spinoza formuló el importante principio de que "toda determinación es negación", es decir, determinar una cosa es separarla del ser y limitarla, que es, a la postre, una manera de definir. Expresar, por ejemplo, que algo es bueno significa separarlo del mal. Esta limitación equivale a la negación, ya que aseverar que una cosa es roja niega de ella todos los demás colores.

Este principio es fundamental también para Hegel si bien debemos aclarar que él lo invirtió para convertirlo en "toda negación es una determinación". Desde el punto de vista de la lógica formal podrá decirse que no podemos invertir la proposición de Spinoza; sin embargo, aparte de las razones que tiene

el propio Hegel, sería suficiente señalar como réplica, que no sólo la afirmación niega sino que también la negación afirma. Así, negar que una cosa pertenece a una clase es afirmar que pertenece a otra. Lo positivo y lo negativo se implican mutuamente. Afirmar es negar, para Spinoza; negar es afirmar para Hegel. Aquí se advierte el poderoso impulso de la dialéctica hegeliana y cómo modifica y adapta el aporte de las filosofías anteriores y lo incorpora a las nuevas necesidades del intelecto de los nuevos tiempos.

Hegel reconoce, en consecuencia, el "portentoso poder de la negación" y cree que en ella reside el verdadero proceso de creación, puesto que la naturaleza positiva de un sujeto consiste en sus determinaciones. Y dado que todas las determinaciones son negaciones se deduce que la naturaleza positiva de una cosa consiste en sus negaciones. La negación, en síntesis, es parte de la misma esencia del ser positivo, de modo que para que el mundo llegue a ser le es necesario sobre todo la fuerza de lo negativo. El género sólo se convierte en especie por medio de la diferencia y ésta es precisamente lo que extrae una clase particular de la clase general mediante la exclusión, es decir, negando la otra clase. A su vez la especie se torna un individuo en la misma forma, negando otros individuos. Estos pensamientos no son reflexiones ocasionales de Hegel; están en la base del sistema entero del filosofar como raíz de su dialéctica; por ello, es necesario entender claramente que estas tres ideas: determinación, limitación y negación se implican mutuamente.

También la doctrina hegeliana del infinito debe mucho a Spinoza. Ser infinito significa ser ilimitado y esto llevaría a la conclusión de que lo infinito es indeterminado. Y desde que lo que no tiene ninguna determinación carece de carácter de clase, ya que nada puede predicarse de él, lo indeterminado resulta lo totalmente vacío, la nada, en verdad. Así, la sustancia de Spinoza es lo vacío indeterminado. Mas hay otro pensamiento que yace en la esencia de la filosofía de Spinoza cuando dice que la sustancia es *causa sui*, esto es, causa de sí misma. Resulta entonces que la sustancia es lo autodeterminado porque sus determinaciones no surgen de ninguna fuente externa sino de sí misma. Por tanto, lo infinito no es simplemente lo que carece de fin, lo indeterminado, según la concepción corriente, sino lo autodeterminado, que es la idea fundamental de Hegel sobre la infinitud. Esto no agota la doctrina de Hegel sobre la infinitud, pero sí ofrece una prueba más del poder de absorción de su pensamiento que obtiene del pasado todo lo que enriquecerá a su propia obra y al porvenir de la filosofía.



## Hume y Kant

El idealismo clásico admitió con cierta ingenuidad que la mente humana es capaz de dar sentido a la realidad. Suponer que sólo la apariencia es cognoscible a los intelectos organizados como los nuestros fue una idea ajena a Platón o a Aristóteles. Sin embargo, el problema debía abrirse camino impulsado por circunstancias históricas diferentes. Kant se planteó seriamente la cuestión con su filosofía crítica. Este célebre filósofo inquirió sobre la posibilidad del conocimiento, qué es lo que puede ser conocido y si esa facultad de conocer posee límites necesarios. Kant se dispuso a aclarar estas dudas acuciado por el escepticismo de Hume.

El filósofo inglés intentó mostrar, en efecto, que algunas de las concepciones más aceptadas, tales como la causa, la identidad, la sustancia, la libertad, de las que depende nuestro conocimiento de las cosas, son ilusorias.

Kant se vio perturbado por las reflexiones de Hume y trató de encontrar una respuesta adecuada en su *Crítica de la razón pura*. La causalidad es un principio absolutamente necesario para el conocimiento dado que las ciencias descansan en su admisión. Kant comprendió que si los fundamentos del conocimiento podían ser así impugnados todo el edificio científico corría el peligro de derrumbarse. La posibilidad de un conocimiento válido dependía, entonces de la contestación que pudiera darse a Hume.

Hay, para Kant, dos elementos en el conocimiento, la sensación y el entendimiento. En la primera recibimos pasivamente la materia del conocer en la forma de sensaciones que nos son dadas por una fuente externa. El entendimiento, por su parte,

es una operación espontánea de la mente que elabora la materia provista por la sensación y la convierte en conocimiento.

El espacio y el tiempo son los únicos elementos de la sensación que poseen universalidad y necesidad. Son las formas necesarias de la sensación. El contenido de estas formas, por ejemplo, los datos sensibles como el color, el gusto, etc., no son ni universales ni necesarios. De aquí que no haya razón alguna para afirmar que cualquier elemento de la sensación, excepto el espacio y el tiempo, sean productos de nuestra mente. Las formas de la sensación, el espacio y el tiempo, no son subjetivos, sino que aparecen *en ocasión* de la experiencia como productos de nuestra mente. La materia correspondiente nos es dada desde el exterior por el objeto mismo. Se deduce, entonces que el objeto mismo, la cosa-en-sí, separada de nuestras mentes, no se halla en el espacio ni en el tiempo. De aquí que los objetos percibidos en el espacio y el tiempo no sean los reales sino su apariencia, el fenómeno.

Esta etapa incluye la consideración de la primera fuente del conocimiento, es decir, la sensación. La próxima cuestión es si hay algunos elementos universales y necesarios en la segunda fuente, en el entendimiento. Kant, según sabemos, acepta que hay formas puras del entendimiento, que son anteriores a la experiencia y la condicionan. La facultad de los conceptos es también la facultad de juzgar. La mente juzga cuando aplica sus conceptos a los objetos. Así las formas puras del entendimiento, es decir, los conceptos puros que dan sentido a la experiencia son obtenidos de los juicios de la lógica formal, que Kant tomó como hilo conductor.

Estos conceptos puros son llamados por Kant categorías y son productos de la mente humana, la que se halla constituida de tal manera que las cosas *deben* aparecérsenos a través de esas formas. Si bien las categorías son universales y necesarias su aplicación no va más allá de lo sensible. Por tal causa, puesto que la cosa-en-sí no se halla ni en el espacio ni en el tiempo no le son aplicables las categorías. La cosa-en-sí en Kant carece de cantidad, cualidad y relación. De algún modo es un resto de irracionalidad en el sistema kantiano, que ha sido objeto de severas críticas por parte de idealistas y materialistas.

Esta doctrina significa, en el fondo, que la realidad última



es incognoscible, pues es indudable que en Kant la cosa-en-sí coincide con la realidad, la que, a su vez, existe aparte de las concepciones subjetivas de nuestra mente. Las cosas, tal como las conocemos son apariencias; en cambio, esa misteriosa cosa-en-sí resulta inconcebible para nosotros e inabordable por lo demás. Se plantea así el problema de la validez y alcance de nuestro conocimiento, a lo que puede contestarse que éste es correcto dentro de los límites de la apariencia y de la experiencia. Esto no significa que el conocimiento sea ilusorio porque las formas de los fenómenos son universales y necesarias; debe aceptarse, entonces, que este mundo fenoménico es una realidad *para nosotros*. Pero si imaginamos que nos es posible conocer la realidad, según ésta es en sí misma, en tal caso nos engañamos completamente. Por tal causa la filosofía crítica no consigue ir más allá de lo que llama la experiencia, esto es, no puede penetrar en la forma íntima y secreta realidad del mundo debido precisamente a la manera en que están constituidas nuestras mentes. Para Kant sólo nos es accesible el conocimiento de los fenómenos sensibles, por una parte, y del orden psíquico, por otra.

En consecuencia, de acuerdo con Kant, la filosofía debe disminuir sus pretensiones y desprenderse de todas sus premisas, excepto las que se refieren a la existencia inmediata en el espacio y en el tiempo; particularmente tiene que abandonar todo intento de conocer la realidad última, lo que equivalía a aplicar un grave veto a la posibilidad del conocer. Ahora bien, si afirmamos que la cosa-en-sí no es una causa, pero que no obstante existe, la posición resulta contradictoria en sí misma y además gratuita. Es contradictoria porque si bien se abandona la categoría de causa se aplica a la cosa-en-sí la categoría de existencia y esto desmiente el postulado fundamental de Kant, según el cual ninguna categoría podía aplicarse a esta enigmática cosa-en-sí; es asimismo gratuita, dice Stace, puesto que si la cosa-en-sí no es la causa de nuestras sensaciones no hay ningún motivo para afirmar su existencia.

De esta manera la concepción de la cosa-en-sí se derrumba con los consiguientes efectos sobre la filosofía crítica. Después de Kant la existencia de lo incognoscible es combatida duramente. Se considera que no hay límites para las aspiraciones del conocimiento humano. Lo infinito, lo absoluto, queda abierto para

el investigador. Estos son los pensamientos que inspiran la marcha de la filosofía después de Kant. Fichte, Schelling y en particular Hegel fueron los descendientes de la filosofía kantiana despojada de su innecesario apéndice denominado la cosa-en-sí.

## La filosofía de Hegel

En términos generales el propósito de toda filosofía es explicar el universo y esto es particularmente cierto de la filosofía de Hegel. Pero una genuina explicación del universo consistiría en mostrar que éste es *racional*, es decir, en encontrar para el universo no una causa sino una razón. Queremos expresar que el primer principio del mundo no es una causa de la cual el mundo es el efecto, sino que es una razón, de la que el mundo es una consecuencia. Esto se halla de acuerdo con los resultados que hemos alcanzado a través de la consideración del idealismo griego.

Es de vital importancia entender que la explicación encierra la idea de necesidad lógica porque es la aparente ausencia de necesidad en el mundo la que nos lleva a quejarnos de que éste es incomprensible. Así una filosofía que diera cuenta cabal del mundo tomaría como su primer principio no una causa sino una razón, a partir de la cual procedería a deducirla no como un efecto sino como una consecuencia lógica. En ese caso veríamos no simplemente que las cosas son como son sino por qué acaecen de determinada manera. Esta es la idea hegeliana fundamental de la explicación y es lo que la filosofía de Hegel intenta realizar. Por otra parte, era también el propósito que alimentaban los pensadores griegos, en especial Aristóteles, cuando afirmaban que ese primer principio del mundo no es anterior a él en el tiempo sino que es *lógicamente* anterior al mundo en la forma que un antecedente lógico es previo a su consecuente.

Si el primer principio de explicación del mundo es la razón, y ésta consiste en universales, podemos preguntarnos si la razón antedicha comprende a todos los universales o sólo a algunos, y en este caso, por medio de qué principios se excluyen los otros. Hegel encontró la contestación a estas dudas implicada



en la filosofía de Kant, y en tal punto hizo éste posible un progreso sobre Platón. El primer principio por el cual el filósofo griego pretendía explicar el universo es lo que llama el mundo de las ideas, o el sistema de los universales. Sin embargo, él no hizo distinción alguna entre estos universales. Cada clase concebible de objetos o relaciones tiene su idea y se suponía que esas ideas explicaban la existencia de las cosas sensibles, pero cómo y por qué la idea de origen a lo concreto es algo que Platón no logró explicar, pues complicó sus respuestas con una serie inaceptable de mitos.

Kant tenía también su doctrina de los universales, constituida por las categorías del entendimiento. El no consideró objetivos a estos universales, contrariamente a lo que sucede en Platón. A la inversa, Kant insiste en que las categorías son conceptos subjetivos de la mente humana. En consecuencia, este pensador no intentó usar sus categorías como un primer principio para la explicación del mundo. No eran principios ontológicos del ser sino sólo principios epistemológicos del conocer. No obstante, esta doctrina contenía la sugestión latente, según la cual las categorías constituyen o forman una clase especial de universales distinta de todos los otros universales. Ellas son no sensibles y *a priori*. mientras que todos los demás universales son sensibles y *a posteriori*. Estos universales sensibles se obtienen de la experiencia; pero las cateogrías son anteriores a toda experiencia porque son las condiciones de las cuales depende la experiencia.

Hegel, que buscaba un principio de explicación, adoptó, como Platón, la creencia de que el primer principio consiste en universales objetivos si bien tomó de Kant el pensamiento de una diferencia entre universales sensibles y no sensibles. Estos últimos son las categorías o conceptos *puros*, esto es, puros en el sentido de que no contienen mezclado nada sensible. Mas esto nos da apenas una idea general de la verdad que Hegel entrevió, ya que para él aquello que explica el mundo debe ser anterior al mundo. El principio que buscaba Hegel no es una causa primera sino una razón de la cual el mundo es el consecuente. Y una razón no es antes que su consecuente en el orden temporal; posee, por el contrario, una prioridad lógica.

Ahora bien, las categorías kantianas son anteriores al mundo

en el sentido indicado. Es verdad que Kant no hubiera usado tal expresión como que las categorías son "anteriores al tiempo". Dijo sí que las categorías son anteriores a la experiencia. Kant empleo el término experiencia porque él consideraba todo desde un punto de vista subjetivo y epistemológico. Mas lo que es, subjetivamente, nuestra experiencia, es, objetivamente considerado, el mundo. El término kantiano "experiencia" significa toda experiencia posible, sea ésta la experiencia de los objetos exteriores en el espacio o la experiencia de los objetos internos, tales como los sentimientos y los pensamientos.

Las categorías deben ser la razón de la cual el mundo es el consecuente y si podemos mostrar esto en detalle tendremos una explicación del universo. Se verá, sin embargo, que esto impone sobre las categorías un deber que, todavía, no tenemos ninguna prueba de que ellas sean capaces de cumplir. Hemos señalado que las categorías son la condición lógica del mundo, pero aunque podemos regresar de un hecho a sus condiciones lógicas, no siempre podemos invertir el proceso. Una explicación real tiene que mostrar que, aceptado nuestro primer principio, el mundo necesariamente debe surgir de él. Y desde que este primer principio está relacionado con el mundo, no como la causa y el efecto, sino como la razón y su consecuente, significa que el mundo debe ser lógicamente *deducido* de las categorías así como una conclusión es extraída de sus premisas. Si aceptamos que las categorías son realidades ontológicas anteriores al mundo podemos preguntar, empero, por qué producirían el mundo y cómo surgiría de tales categorías. Así, aunque admitamos la idea de Platón, somos incapaces de ver el nexo lógico entre ese concepto y la cosa concreta. Para disipar estas dudas es necesario probar que las categorías necesariamente hacen surgir un mundo.

En consecuencia, para cumplir esta tarea Hegel encontró que él no podía obtener ninguna ayuda de Kant. La explicación encierra aquí dos condiciones. Kant dio una; Hegel debía descubrir la otra. Kant demostró que las categorías debían ser las condiciones lógicas del mundo. La otra exigía que el mundo tenía que ser deducible de tales categorías. Mostrar cómo es esto posible fue el descubrimiento especial de Hegel, la médula de su método dialéctico.



Las categorías comenzaron su historia, en lo que respecta a la filosofía moderna, con el sistema de Kant, donde ellas aparecieron como procesos mentales subjetivos o conceptos. En Hegel se transforman en entidades ontológicas objetivas, que tienen un ser independiente de cualquier mente particular. El tránsito de una posición a otra está latente en el mismo Kant cuando éste afirma que las categorías son anteriores a toda experiencia.

La tarea que Hegel emprende en su *Lógica* es, por tanto, dar explicación de la primera razón del mundo. Se trata de mostrar de qué categorías está compuesto, completar la lista de esas categorías, pues Hegel creía que había muchas más que las doce postuladas por Kant; además era necesario no dejarlas aisladas, separadas unas de otras, es dceir, deducirlas lógicamente en su interdependencia. Finalmente, mostrar que todas las categorías, consideradas como un todo único, constituyen una unidad que se explica por sí, autodeterminada, tal que es capaz de formar el primer principio absoluto del mundo, del que, porque se explica por sí, no necesitamos buscar ningún otro principio previo. La lógica es necesariamente la primera parte del sistema hegeliano porque, da una explicación del primer principio del mundo; el paso siguiente será deducir de ella la existencia del universo real, mostrar que es la razón de la cual el universo es el consecuente. Este intento constituye la segunda y la tercera partes del *sistema* de Hegel. Por supuesto estamos dentro de la concepción idealista, pero este idealismo es objetivo, con acentuados matices dinámicos.

Según Hegel la deducción de las categorías no puede quedar librada al azar sino que debe seguir un orden determinado y exige, además, un método adecuado. El fracaso de todos los intentos anteriores en esta tarea, inclusive el de Kant, se debe, en efecto, a esa carencia de un comienzo riguroso. Las categorías son el sistema de la razón objetiva que actúa en el mundo; nada en este proceso puede ser arbitrario o accidental. No empieza ni termina en parte alguna determinada, sino que procede como un ajustado plan lógico, según Hegel.

El problema, pues, es descubrir la primera categoría. Para Hegel la primera categoría será la que aparezca como primera en la razón, primera en el orden del pensamiento y lógicamente anterior a todas las otras. Si bien se trata aquí de descubrir una

realidad objetiva, ésta no se opone a la intervención de nuestra razón subjetiva sino sólo a la fantasía arbitraria. El descubrimiento difiere aquí del proceso ordinario que sucede en el terreno de la investigación física. No podemos saber cuál fue el primer planeta que se formó por la simple consulta mental, pero podemos determinar de esta manera la primera categoría, es decir, la razón objetiva y la subjetiva coinciden y se condicionan en este caso. Hay una sola razón en nosotros y en el mundo, pues conceder que nuestra mente se halla subjetivamente limitada significaría aceptar la posición kantiana, según la cual las categorías son verdaderas *para* nosotros y no podrían aplicarse a las cosas-en-sí.

Así, entonces, la razón universal es también nuestra razón y la primera categoría de lo absoluto será la que resulte para nosotros lógicamente previa a todas las otras y que esté implicada en las demás como su supuesto lógico. Con respecto a los conceptos en general la norma es que el más universal es anterior al menos universal, el género, previo a la especie. Por ejemplo, el concepto "caballo" presupone el concepto "animal". No se puede tener la idea de caballo sin tener primero la idea de animal, pero se podría entender lo que es un animal sin poseer ninguna idea de caballo. Este principio se aplica a todos los conceptos y, en consecuencia, a las categorías. Cuanto más abstracta y general es una categoría, más anterior sería su lugar en la *Lógica*.

Un universal más general difiere de otro que lo es menos por su mayor abstracción. Dada la especie determinamos el género abstrayendo la diferencia. El hombre puede ser considerado como una especie del género animal, y definido como animal racional. La racionalidad es la diferencia. Si eliminamos la racionalidad del concepto hombre nos quedará el concepto genérico de animal. Mediante ulteriores abstracciones llegamos a conceptos más generales e inclusive al concepto "objeto material" si del concepto animal eliminamos la diferencia "vida" que le es inherente.

La mayor abstracción posible, común a cada objeto concebible en el universo, es el concepto ser. No todas las cosas son materiales, pero sí poseen ser, puesto que todos los objetos *son.*



El ser, en consecuencia, debe ser la primera categoría ya que resulta, sin ninguna duda, la máxima abstracción.

Comprobamos, entonces, que el ser es el presupuesto para todas las demás categorías y lógicamente anterior a ellas. Por ejemplo, la cantidad, la cualidad, la causa, la sustancia, todas suponen el ser. Nadie puede tener la idea de una causa sin antes poseer la idea de ser, si bien lo opuesto no es cierto. Se puede, por tanto, alcanzar la simple idea de ser sin saber lo que está implicado en la compleja idea de causa, pues ya vimos que entendemos la idea de animal sin que ello implique el concepto caballo. Hegel ha desbrozado claramente este camino por primera vez, y a pesar de la tendencia idealista que aquí alienta, nos permitimos subrayar la importancia del problema que se plantea. En efecto, así aparece esbozada la cuestión fundamental de la filosofía como la relación entre el ser y la conciencia, de tanta gravitación en el materialismo histórico. Además, surge también otro hecho decisivo: la necesidad de contar a la *Lógica* de Hegel entre los antecedentes teóricos más influyentes de la filosofía de Marx y de Engels.

## La dialéctica hegeliana

Delimitada la cuestión de la primera categoría se presenta ahora otro problema: el de la deducción de las restantes, es decir, el método necesario para obtener un resultado correcto. Si no podíamos decidir caprichosamente al elegir la categoría inicial, la misma dificultad enfrentamos con respecto del método. Debemos aclarar que nosotros no inventamos las categorías ni creamos las relaciones entre ellas con la ayuda de nuestro ingenio; éste es un proceso objetivo que para Hegel se da fuera de nosotros, lo que demuestra que tales conexiones lógicas deben ser descubiertas. No se trata, entonces, de crear un método que nos permita deducir las categorías a partir del ser sino de hallar el medio adecuado que responda a las exigencias objetivas de esta filosofía y nos asegure el rigor con que tales categorías se desprenden de la principal que Hegel ha descubierto. Este es el núcleo racional que Marx descubrió en la dialéctica de Hegel, y

que Althuser y otros revisionistas contemporáneos no tienen ojos para ver.

Habíamos dicho que el concepto más general y abstracto es siempre anterior al menos general y menos abstracto. Y este principio no sólo decide que la primera categoría es el ser, también determina el orden de las siguientes categorías. En consecuencia, la lógica hegeliana procederá desde el género supremo, el ser, a través de ulteriores especificaciones, a la menos abstracta de las categorías. El método procederá del género a la especie para pasar de ésta a especies más bajas añadiendo al género una diferencia. Así el orden se establecerá a través del género, la diferencia y la especie.

No obstante, si empezamos con una abstracción como la mencionada, es el caso de preguntarse cómo conseguiremos deducir la diferencia y la especie a partir del ser. Es una necesidad de toda deducción lógica que el consecuente debe hallarse contenido en la razón o antecedente. Nada puede aparecer en la conclusión si no se halla en las premisas y esto es cierto tanto de la lógica formal como de la hegeliana. Así, pues, para ir del género a la especie es indispensable añadir la diferencia, es decir, hay que mostrar que el género contiene la diferencia. Sin embargo, sabemos que la definición del género excluye la diferencia, por lo que deducir la diferencia del género parecería un procedimiento ilícito. Ya vimos esta dificultad cuando señalamos que las ideas de Platón eran universales abstractos, o sea, que lo que es específico de la idea más baja, su diferencia, se halla excluida de la idea más alta. De la misma manera la categoría ser contiene lo que es común a todas las cosas, pero excluye las diferencias específicas y las determinaciones, y por lo tanto, resultaría imposible deducir del ser la diferencia.

La solución de este problema constituye la médula de la filosofía hegeliana, el célebre método dialéctico, el cual descansa en el descubrimiento de que no es verdad que lo universal excluya absolutamente la diferencia. Hegel descubrió que un concepto puede contener su propio opuesto escondido dentro de sí mismo y que tal opuesto puede ser extraído o deducido de él y forzado a realizar la tarea de la diferencia, convirtiendo así el género en especie. La vía más simple para explicar el método dialéctico resulta dar un ejemplo concreto y luego establecer sus



principios lógicos generales. A este respecto podemos citar la primera tríada de las categorías de la lógica hegeliana: El ser, la nada, el devenir.

En el caso de la primera categoría se trata de la idea abstracta de ser, el ser en general, despojada de toda determinación específica. Tal ser no tiene en sí ninguna nota distintiva, pues ha quedado por completo vacío. Mas esta carencia de la menor determinación es simplemente la nada. El ser, según vemos, equivale a la nada, es decir, el puro concepto de ser *contiene* la idea de la nada. Así resulta claro que mostrar que una categoría contiene a otra es deducir ésta de aquélla. De este modo Hegel deduce la categoría de la nada de la categoría ser.

El resultado más evidente del análisis que venimos realizando es que el ser y el no-ser se confunden; el ser se desliza dentro de la nada y viceversa. Como consecuencia de la absorción de una categoría por la otra tenemos aquí implicado un tercer pensamiento, la idea del tránsito mutuo de la nada al ser que nos proporciona la categoría del devenir. La lógica de Hegel adquiere así toda su alta jerarquía dialéctica y su gran significado histórico al incorporar el aspecto dinámico de la filosofía de Heráclito. Mas no olvidemos que estamos en el terreno lógico no histórico.

Podemos considerar ahora los principios generales aquí involucrados. En primer término, estas categorías son, respectivamente, el género, la diferencia y la especie. El ser es el género, el devenir es una clase especial de ser y resulta, por tanto, una especie de éste. Esta clase especial de ser es lo que contiene en sí lo negativo, lo que se halla en parte inmerso en el no-ser. Combinando la idea de no-ser y ser obtenemos la idea de devenir. El no-ser o la nada es la diferencia.

El ser, la nada y el devenir constituyen la primera tríada hegeliana, triple ritmo que se repite a través de todo el sistema. La primera categoría de cada tríada es siempre afirmativa, la segunda, por el contrario, debe ser negativa, esto es, lo opuesto de la primera. La segunda categoría, hay que insistir en ello, no es obtenida por Hegel de una fuente externa sino que se deduce de la primera, y esto muestra la objetividad del proceso que indica que las categorías se deducen a sí mismas con la ayuda del método dialéctico. De esta manera la primera categoría con-

tiene a su propio opuesto y se identifica con él. Las dos categorías se enfrentan y se contradicen, pero es imposible descansar en esta contradicción, pues esto significa que las categorías opuestas son aplicables a la misma cosa al mismo tiempo. En el caso presente admitimos, en aparente violación de una ley de la lógica formal, que si algo es, a la vez no es. Sin embargo, la situación no es tan grave si modificamos nuestra óptica y aceptamos que todo se halla en movimiento constante, que todo deviene. Así la categoría del devenir resuelve esta aporía que dentro de la lógica formal resultaba un contrasentido. La contradicción entre la primera y la segunda categorías se concilian en una tercera categoría que es la unidad de las precedentes. Esta tercera categoría contiene dentro de sí la oposición de las otras dos y a la vez su subyacente armonía y unidad. Así el devenir es un ser, que es el no-ser, o un no-ser que es el ser; es un solo pensamiento que combina en una armoniosa unidad las ideas contradictorias del ser y la nada. Los tres miembros de una tríada son a veces llamados tesis, antítesis y síntesis. Una vez alcanzada la síntesis ésta se pone a sí misma como una nueva tesis, es decir, como una categoría afirmativa que se ha de convertir en la base de una nueva tríada. Tan pronto como aparece la afirmación positiva se ve surgir su opuesto que la envuelve en una autocontradicción. Esta nueva contradicción debe ser resuelta en la unidad más elevada de una nueva síntesis. A su turno esta síntesis aparece como la tesis de una nueva tríada, y así a través de la serie total. Este desarrollo de las categorías es un proceso compulsivo. Por una necesidad racional la tesis da nacimiento a su opuesto y de este modo a la contradicción. La razón *no* puede permanecer en lo que es autocontradictorio, por lo que se ve forzada a alcanzar la síntesis. Este proceso no se detiene sino que *debe* continuar hasta alcanzar una categoría que no origine contradicción alguna.

El método dialéctico realiza en apariencia el milagro de obtener de cada categoría lo que no hay en ella. El problema era cómo transitar del género a la especie en vista del hecho de que el género excluye la diferencia. El descubrimiento de Hegel consiste en que la diferencia requerida es siempre lo negativo, y que cuando esto se ha entendido, se ve que la vieja oposición, según la cual el género excluye la diferencia no es la verdad completa. Este equívoco se debe al problema planteado por la existencia del entendimiento y la razón. El entendimiento cree que los dos opuestos, tales como el ser y la nada, se excluyen en forma absoluta. La razón, en cambio, admite que estas categorías se eliminan en tanto que ellas son opuestas, pero esta exclusión no es absoluta y no es incompatible con la identidad de los opuestos. Este es el descubrimiento que habilita a Hegel para realizar lo que a primera vista parece un milagro. Con respecto al punto que presenta la requerida diferencia como lo negativo, se basa en el principio, según el cual la negación es determinación. Para avanzar del género a la especie se necesita alguna determinación específica. El género es indeterminado, la especie, determinada. Añadamos una determinación al género y obtendremos la especie. Spinoza había expresado que la determinación es negación, y Hegel emplea ahora este principio de manera inversa. Al agregar lo negativo, lo opuesto, al género lo limitamos, y en consecuencia lo determinamos, y esto es convertirlo en especie.

El principio de cada categoría contiene y en efecto *es* su propio opuesto; resulta lo que en ocasiones se ha descrito como la negación hegeliana de la ley de contradicción. Que el ser y el no-ser sean idénticos parece infringir dicha ley. Sin embargo es evidente que Hegel no la negó, ya que es esa misma ley la que nos obliga a pasar de la segunda a la tercera categoría de cada tríada. Dado que la razón no puede descansar en una contradicción, tal contradicción entre la tesis y la antítesis debe resolverse en la síntesis. Así, pues, debe admitirse que el principio hegeliano de la identidad de los opuestos es uno de los más agudos rasgos de audacia especulativa en la historia del pensamiento. Un estudio exhaustivo determinaría que este principio de Hegel no es nuevo. Aparte de la anticipación explícita de pensadores anteriores, como Heráclito, se halla implicado en otras filosofías. Lo que es nuevo en Hegel es el hecho de haber sido el primero en formularlo como principio lógico. La originalidad de Hegel consiste en que explicó y mostró en detalle cómo es lógicamente posible para dos opuestos ser idénticos en tanto ellos retienen su oposición. En su *Lógica* Hegel resuelve este problema con claridad al explicar cómo y en qué sentido el pensamiento (o

categoría) de la unidad equivale al de la multiplicidad y en qué medida difieren.

El gran mérito de Hegel yace, entonces, en que él formula como principio lógico explícito lo que estaba latente en los sistemas previos. Antes de él se había afirmado que lo negativo y lo positivo se excluían. Podríamos asegurar que A es A pero no que A es no-A. Por ejemplo, Spinoza consideraba lo finito y lo infinito como opuestos y así no se planteó nunca el problema de si lo finito podía surgir de lo infinito. Si sólo podemos decir que A es A y que lo infinito es lo infinito, la multiplicidad y el cambio quedan eliminados del mundo en contradicción flagrante con la vida que es permanente dinamismo. Sólo podemos resolver este problema, como vio Hegel, si lo infinito contiene lo finito justamente como el ser contiene al no-ser.

Es importante advertir, sin embargo, que la identidad de los opuestos no excluye la oposición de éstos. Cierto es que A y no-A son idénticos, pero también son distintos. Hay que tener presente que la oposición es tan real como la identidad. Si olvidamos este detalle e imaginamos que la oposición es ilusoria, se destruye nuestro principio, pues lo que en tal caso tenemos no es una identidad de opuestos sino una identidad de idénticos, cuya fórmula lógica es el viejo principio, según el cual A = A. Así el ser y la nada son iguales porque ambos se distinguen por la misma vaciedad y desnudez, no obstante, son asimismo distintos y opuestos porque el ser no coincide exactamente con la nada. Por supuesto esta posición es contradictoria en sí. Debe insistirse, empero, que esta contradicción es lo valioso del método hegeliano porque ella nos obliga a avanzar hacia el tercer término, el devenir, en el cual comprobamos que la identidad no es toda la verdad ni tampoco lo es la diferencia, aunque sí observamos que toda la verdad es la identidad *en* la diferencia. El devenir combina la identidad y la diferencia.

Hemos dado un bosquejo del método hegeliano y algunos de los más importantes principios lógicos sobre los cuales se basa. Hegel no siguió siempre con puntualidad sus propios principios aunque ello no disminuye la hazaña filosófica que representa la utilización de la dialéctica y la aclaración de sus leyes fundamentales.



El método dialéctico se opone, por una parte, a lo que Hegel llama razonamiento, y por otra, al método matemático. Por razonamiento entiende Hegel los modos ordinarios de argumentación. Tales discusiones comienzan por establecer hechos o reflexiones arbitrariamente elegidos. Es inútil, piensa Hegel, esperar certeza o conocimiento de métodos tan azarosos. En filosofía debemos exigir rigor y necesidad. Nada debe ser supuesto, todo debe ser deducido. Hegel está convencido de que el método dialéctico asegura estas bases.

Las objeciones de Hegel contra el razonamiento y sus intentos de fundar un método más científico coinciden en todo sentido con los esfuerzos similares de Descartes. Cuando éste señalaba que en virtud de su desordenada manera de razonar los hombres mantenían opiniones diferentes sobre casi todos los más importantes temas, al punto que resultaba imposible saber cuál era la opinión verdadera, formulaba su crítica hegeliana frente al razonamiento. Y así como Hegel proponía sustituir este razonamiento por un método lógico riguroso, también Descartes y Spinoza proponían que la filosofía adoptara los exigentes métodos de la geometría.

Hegel concuerda con esos pensadores en el propósito de lograr la certeza en el conocimiento. Mas considera que el método geométrico es inadecuado. "Que esos métodos —dice el pensador alemán— aunque indispensables y de gran brillo en sus propios dominios, las matemáticas, son ineficaces para el conocimiento filosófico, es de una evidencia manifiesta. Ellos poseen supuestos, y su estilo de conocer es el del entendimiento, el que procede con la ayuda de la ley de identidad formal."

Los supuestos a los que Hegel se refiere son los axiomas, las definiciones y cualquier otra proposición con la cual pueda empezar la ciencia. Sin duda los axiomas son considerados evidentes por sí mismos, pero es también cierto que a la postre resultan supuestos ya que aunque se acepten como verdaderos carecen de explicación. Hegel quiere decir que no han sido deducidos y para él la filosofía no puede empezar con tales hechos inexplicables.

Sin embargo, le formula otra objeción al método geométrico: el de ser resultado del entendimiento y proceder conforme con el principio de identidad. Esto significa que no se ha alcanzado

el principio de identidad de los opuestos, sino que se sigue adherido a la fórmula prehegeliana, según la cual los opuestos se excluyen. Es obvio que las matemáticas siguen este procedimiento, pero Spinoza cometió un error al juzgarlo idóneo para la filosofía.

Por entendimiento (*Verstand*) Hegel entiende esa etapa del desarrollo de la mente en la que los opuestos se consideran absolutamente separados unos de otros. Las leyes aristotélicas de identidad, contradicción y tercero excluido constituyen la base de este modo de conocer. Distinta del entendimiento es la razón (*Vernunft*), o sea, la etapa del desarrollo del espíritu que se eleva al principio de identidad de los opuestos. Para el entendimiento cada categoría permanece como un ser aislado, existente por sí y separado de los otros. Las categorías así consideradas son estáticas, fijas y sin vida. Para la razón, empero, las categorías están llenas de vida y movimiento, son fluidas, surgen e irrumpen entre sí, según hemos visto al ser irrumpir en la nada. Para el entendimiento da deducción de una categoría de otra es imposible porque no reconoce ningún tránsito de una a otra. Sólo la razón puede deducir las categorías. El entendimiento enfrenta toda pregunta con un inflexible "o esto... o lo otro". La razón rompe con este duro y fácil esquematismo del entendimiento, ve que A y no-A son idénticos en su misma diferencia, que la verdad no yace, como el entendimiento supone, *o* totalmente en A, *o* en no-A sino en la síntesis de ambos extremos.

El entendimiento es el modo del espíritu que busca sobre todo precisión e insiste sobre las distinciones claras. Como tal es un factor necesario de todo método filosófico. Así el entendimiento realiza en filosofía un adecuado trabajo, pero su verdad no es toda la verdad. Entre estas distinciones hay identidad y descubrirlas es el trabajo de la razón. El ataque de Hegel contra las falacias del entendimiento, no significa negar que las distinciones son reales ni que el entendimiento carezca de lugar propio en la filosofía. Su defecto consiste en la tendencia a imaginar que su verdad es la única verdad, que las distinciones y las oposiciones son reales y que la identidad en la oposición es irreal.

No debe suponerse que el entendimiento subraya sólo la distinción y la diferencia, en tanto que la razón subraya sólo la identidad. El entendimiento insistirá en que o bien dos categorías son iguales, en cuyo caso no habrá diferencia alguna entre ellas, o bien son diferentes, y entonces no son idénticas. La razón afirma que ellas son al mismo tiempo idénticas *y* diferentes. El ser difiere de la nada, pues es su opuesto. Pero el ser es también idéntico a la nada porque ambos presentan la misma desnudez. La razón, en consecuencia, incluye y trasciende el entendimiento, pues aquélla admite las diferencias y las identidades sobre las cuales insiste el entendimiento. si bien advierte que la diferencia y la identidad no son, como este último supone, incompatibles.



Algunos otros términos hegelianos merecen ser explicados. "La doctrina lógica —dice Hegel— tiene tres aspectos: a) el aspecto abstracto, o del entendimiento; b) el dialéctico, o de la razón negativa y c) el especulativo, o de la razón positiva." De este modo se describen los tres términos de cada tríada. El primero es la labor del entendimiento, pues éste se asienta como la única categoría existente, el ser. El segundo término es el de la razón negativa, y esto implica la razón porque para alcanzarla hemos tenido que producirla de su opuesto, el ser, y ver su identidad con éste. El último término, el devenir, es el de la razón positiva. Es positivo porque no es una mera negación, como el segundo término, sino un retorno a la afirmación positiva que es capaz de convertirse en la tesis de una nueva tríada. El término *dialéctica*, ordinariamente empleado para expresar el proceso deductivo total de la Lógica, es, en este pasaje, y en todos los demás, usado para significar el tránsito de una cosa a su opuesto, la eliminación de las distinciones absolutas preservadas por el entendimiento. La palabra *especulativo*, en Hegel no quiere decir azaroso, sino, por el contrario, implica certeza. "Especulativo", para Hegel, es aquello en lo cual se halla envuelto el principio de razón, la reconciliación de los opuestos. De aquí que esta palabra sea aplicada, en el pasaje anterior, al tercer término de la tríada. Y "filosofía especulativa" es una expresión que Hegel emplea para describir su propio sistema, pues la identidad de los opuestos es su principio dirigente.

Los términos "abstracto" y "concreto" son quizá los más comunes dentro del vocabulario técnico hegeliano. Según su uso más característico los dos primeros términos de cada tríada son relativamente abstractos, en tanto que el tercero es más o menos concreto. Así la primera categoría de la lógica, el ser, es la más

abstracta de todas, puesto que ella está desposeída de toda determinación No contiene ninguna diferencia. Mas el devenir encierra dentro de sí la distinción del ser y la nada. El ser y la nada, tomados aparte, son ambos abstracciones. Cada una es una falsa abstracción, una verdad parcial, que no puede permanecer separada. Sólo cuando ellas se toman conjuntamente obtenemos la concreta verdad del devenir. A medida que la *Lógica* avanza las categorías se hacen más concretas, al punto que, según Hegel, la última es la más concreta de todas.

Hegel califica a la tesis como lo *inmediato* o la inmediatez. El segundo término es lo *mediado* o mediación. El tercer término es el surgimiento de la mediación de una nueva inmediatez. Lo inmediato es lo simple e indiferenciado que tenemos frente a nosotros directa e inmediatamente e intenta ser en sí la única verdad sin referencia a ninguna otra cosa. El ser, como lo que aparece primero, es de ese carácter. Cuando pasamos a la nada tenemos, sin embargo, mediación, pues en esa etapa uno y otra se refieren a sí mismos ya que establecen mutua relación. Con el segundo miembro de la tríada, el ser es separado y se desarrolla dentro de sí la diferencia entre el ser y la nada; esta diferencia constituye la mediación, según dijimos. Con el tercer término, el devenir, las diferencias son otra vez absorbidas en una identidad, es decir, la mediación y la diferencia se sumergen en una nueva unidad, se alcanza así una nueva inmediatez. Cuando ésta, a su vez, da nacimiento a su opuesto tenemos un nuevo campo de mediación, que a su turno es inmersa en una posterior síntesis, y así, en forma continuada. La categoría final de la *Lógica* será inmediata en el sentido de que toda mediación, todas las distinciones y diferencias de las categorías inferiores son absorbidas y sumergidas en su unidad.

La síntesis de una tríada elimina a la vez y preserva las diferencias de la tesis y la antítesis. Esta doble actividad de la síntesis es expresada por Hegel mediante el verbo alemán *aufheben*, que a veces es traducido por "cancelar", "reducir" o "preservar" y también abolir y conservar. Las diferencias entre el primero y el segundo miembros de cada tríada son extraídas por el tercero. Obtenemos así una identidad de opuestos. La simple abolición significaría tener una identidad sin ningún opuesto y la mera preservación sería conservar los opuestos sin ninguna



identidad. El devenir es, entonces, la unidad del ser y la nada y en ella es absorbida la diferencia de esas categorías. Debe advertirse, empero, que el ser y la nada están presentes allí y pueden sustraerse por análisis. Tales categorías han dejado de existir como entidades separadas y ahora existen como factores de una unidad concreta. Por tanto, cuando la síntesis se convierte en la tesis de una nueva tríada será a su vez absorbida y preservada, junto con su opuesto, en otra síntesis. De este modo la síntesis de la segunda tríada conserva dentro de sí la antítesis y la tesis de la anterior. Así, pues, a medida que la dialéctica avanza nada se pierde jamás porque cada paso en el proceso recoge para sí lo que sucedió antes y esto es a su vez, recogido por el paso siguiente. La categoría final de la lógica retiene y preserva dentro de sí todas las categorías previas, cualesquieras que sean, y por tal causa es ella concreta. Si todas las categorías previas no estuviesen contenidas dentro de la última, ésta sería simplemente una abstracción, así como sucede con las ideas de Platón, las que por eso son universales y abstractas.

Las categorías superiores contienen a las inferiores, como hemos visto. Sin embargo, es también cierto, en otro sentido, que las inferiores contienen a las superiores. El devenir contiene al ser, mas el ser contiene al devenir. Esto es evidente si recordamos que el devenir es deducido a partir del ser, y se ha dicho que sólo es posible deducir de una categoría lo que ella contiene. Se puede formular esta doctrina estableciendo que las categorías superiores contiene a las inferiores *explícitamente*, en tanto que las inferiores contienen a las superiores implícitamente. Hegel llama al primer término de la tríada *en sí* ( *an sich*), esto es, implícito, el tercer término es *en sí y para sí* (*für sich*) o sea explícito. En resumen, el primer término es implícita o potencialmente igual al tercero, es decir, crece a expensas del primero en el curso de la dialéctica.

En el sistema hegeliano se muestra que el ser encierra no sólo el devenir sino todas las categorías que incluyen la categoría final, a la que Hegel llama idea absoluta. Esta idea absoluta es lo primero lógicamente, esto es, el fundamento y presuposición de todas las demás categorías.

Debe destacarse que a pesar de que Hegel parte de posiciones idealistas su método dialéctico se proyecta siempre más allá

de su propia doctrina y a veces bordea tesis de tipo materialista, como cuando sugiere que la actividad humana encaminada a un fin descansa en el conocimiento de las leyes de la naturaleza.

La idea absoluta, según Hegel, es la identidad de la idea teórica y de la idea práctica desprovista de su carácter unilateral; es el "concepto racional", que engloba por completo toda la vida real. La actividad de la idea absoluta, su esencia, consiste en el pensamiento de sí misma; es decir, tanto el sujeto como el objeto, tanto lo que piensa como lo pensado. La idea absoluta —pensamiento de pensamientos— se conoce a sí misma y adquiere en este proceso de autodesarrollo diversas "determinaciones". El desarrollo es considerado, pues, como proceso del pensamiento, como proceso lógico de deducción de un concepto a partir de otro.

En el sistema hegeliano la idea absoluta se manifiesta como espíritu universal, como primer principio espiritual absoluto, principio primario que no deriva de nada. En oposición a ello la dialéctica de la idea absoluta expresaba el atisbo de la verdad objetiva como resultado del conocimiento en los conceptos de la esencia del ser y el germen también de la unidad de la teoría y la práctica.

Hegel llega a la conclusión de que en la doctrina de la idea absoluta debe examinar la forma que asume el método. Esta tesis hegeliana encierra un gran sentido racional; aquí accede a primer plano la parte positiva de su *Ciencia de la lógica*, es decir, la atención se concentra no en el sistema, sino en el método dialéctico. En el capítulo de la idea absoluta, el autor se acerca estrechamente a la conjetura de la dialéctica de las cosas.

"Es notable —dice Lenin en los *Cuodernos*— que en casi todo el capítulo de la 'idea absoluta' no se diga ni una palabra de Dios (apenas una sola vez y, casualmente, hace su aparición el concepto 'divino') y además, no contiene casi nada que en forma específica pueda considerarse *idealista*, sino que lo principal es el *método dialéctico*. La última palabra y la esencia de la *Lógica* de Hegel es el *método dialéctico*. Esto es extraordinario, subraya Lenin. En esta obra, la más idealista de Hegel, es donde hay *menos* idealismo y *más* materialismo."

La *Ciencia de la Lógica* es la obra que le sirve a Hegel para profundizar, aunque sobre una base *idealista*, el método dialéctico, que es históricamente una de las fuentes de la filosofía de Marx. Según Hegel, el método no es algo exterior al objeto del conocimiento, sino que tiene valor objetivo como forma del automovimiento de la realidad misma. El método dialéctico, dice el filósofo, "no se comporta como reflexión externa, sino que toma de su objeto mismo lo determinado, puesto que este mismo método es el principio y el alma inmanente del objeto".

Corresponde a Hegel en la historia de la filosofía el gran mérito de haber planteado el problema de la unidad de lo lógico y lo histórico. La base de los fenómenos naturales y de la vida espiritual de los hombres es, según la dialéctica idealista de Hegel, el movimiento de la conciencia, el proceso lógico cuyo contenido se da en los conceptos, en las categorías, en las leyes de la lógica, es decir, en las abstracciones lógicas elevadas a un plano absoluto. Esta tesis de la dialéctica hegeliana encierra el valioso elemento de que la lógica y la teoría del conocimiento son una síntesis del proceso histórico. Al señalar esta idea como característica de Hegel, Lenin revela su contenido racional y, al mismo tiempo, subraya la oposición tajante entre las concepciones materialistas y hegelianas de la unidad de lo lógico y lo histórico: "Al revés, la lógica y la teoría del conocimiento deben ser deducidas del desarrollo de toda la vida de la naturaleza y del espíritu".

Esta larga exposición, inspirada en diversos autores, necesaria para dar sentido a la filosofía del gran pensador y a su método dialéctico, no oculta su tendencia idealista, que, por otra parte, es inherente al filosofar hegeliano. Pero, a la vez, es posible advertir que el vigor con que subraya el desarrollo de la idea, el cambio cualitativo, la identidad de los opuestos y la negación de la negación, todo ello tenía que rebasar el plano de la abstracción para trascender al mundo de la historia, de la economía y la política. "El idealismo inteligente —ha dicho Lenin en sus *Cuadernos*, refiriéndose precisamente a Hegel— está más cerca del materialismo inteligente que el materialismo estúpido." En la filosofía de Hegel hay oposición profunda entre el método dialéctico y el sistema que la evolución de la sociedad burguesa y sus críticos más geniales pondrán muy pronto en evidencia. Por otra parte, al elaborar su método dialéctico parece claro que el pensador se apoyó en buena medida en los avances de las

ciencias naturales y se adentraba en los agitados acontecimientos de la época. A la aparición del método dialéctico de Hegel contribuyó sin duda el hecho histórico de que la Revolución Francesa —a la que él saludó alborozado— había puesto de manifiesto las contradicciones de clase de la época: entre la burguesía y los señores feudales, entre las clases dominantes y las masas explotadas. Esta filosofía reflejaba, en cierto modo, las condiciones históricas en que Alemania y Europa se hallaban a principio del siglo XIX. "Este período —expresa Engels— fue el de la preparación de Alemania para la revolución de 1848." Y Marx señala en la *Sagrada familia*: "Lo mismo que en Francia en el siglo XVIII la evolución filosófica fue el preludio del derrumbamiento político Pero, ¡cuán distinta la una de la otra! Los franceses, en lucha franca con toda la ciencia oficial, con la Iglesia, e incluso no pocas veces con el Estado; sus obras, impresas al otro lado de la frontera, en Holanda o en Inglaterra, y además los autores con harta frecuencia daban con sus huesos en la Bastilla. En cambio, los alemanes, profesores en cuyas manos ponía el Estado la educación de la juventud; sus obras, libros de texto consagrados; y el sistema que coronaba todo este proceso de desarrollo, el sistema de Hegel, ¡elevado incluso, en cierto grado, al rango de filosofía oficial del Estado monárquico prusiano!". Por supuesto, esta expresión no debe entenderse como que Hegel fuese defensor del prusianismo, según afirman muchos autores con ingenua buena fe. la cual otros aprovechan maliciosamente.

En el método dialéctico de Hegel, que constituye el todo progresivo de su concepción del mundo, se advierte la existencia de los contrarios como fuerza motriz del desarrollo. Esta idea se hallaba oculta bajo una espesa capa mística acerca del automovimiento de los conceptos. El espíritu universal, según Hegel, se encuentra en proceso de desarrollo, desarrollo que no es sino la "mediación" recíproca de los conceptos, su transición mutua, su movimiento, su negación de la negación. El método de Hegel consiste en una *dialéctica* idealista del concepto que encierra la idea del desarrollo universal. Por eso indicaba Marx en la *Sagrada Familia* que "Hegel nos ofrece, con mucha frecuencia, dentro de su exposición *especulativa* la exposición *real*, que abarca el propio objeto".

Sin embargo, es necesario advertir que este núcleo racional



de la dialéctica hegeliana, escondido en sus abstrusas fórmulas, no fue fácilmente sacado a la luz. Muerto el maestre en 1831 los discípulos no se entendieron sobre el sentido de su doctrina. Los viejos hegelianos pretendían dar un sentido conservador a su filosofía, tono que a veces llegó a ser francamente reaccionario. Los viejos hegelianos, que defendían el vetusto sistema feudal de los estamentos, el estado prusiano y el predominio de la religión, fueron combatidos por los jóvenes hegelianos desde las posiciones del radicalismo burgués. Estos pedían la transformación burguesa de Alemania, criticaban al Estado absolutista y a la religión como ideología del antiguo régimen. Hay que citar en este sentido a Strauss, que escribió *La vida de Jesús*, donde se analizan con espíritu crítico los dogmas del Evangelio. Bruno Bauer, poco después dio un paso más adelante y calificó a la religión como falsa forma de conciencia y negó veracidad a los preceptos evangélicos y aún a la figura de Cristo. Las teorías de los jóvenes hegelianos tienen mucho interés, pues constituyen el primer intento de analizar la conciencia colectiva en calidad de estructura social o ideología; pretendían aclarar cómo surgen y alcanzan fuerza obligatoria falsas representaciones sobre la sociedad. Strauss explicaba este hecho por la estabilidad tradicional de las concepciones metodológicas, en tanto que Bauer veía la raíz de dicho fenómeno en la alienación de los productos de la autoconciencia individual, es decir, en el hecho de que los productos de la mente humana empiezan a examinarse como abstracciones independientes. Pero este planteamiento seguía siendo idealista, ya que dejaba a un lado la necesidad de investigar las relaciones sociales y materiales de donde surge la vida espiritual de la sociedad.

Los jóvenes hegelianos, de entre los cuales sólo Marx y Engels lograron superar las limitaciones del grupo, realizaron no obstante un papel positivo por su crítica a la religión que servía al Estado feudal, aunque quedaron prisioneros de sus propias contradicciones de clase. Casi todos ellos se pasaron a las filas de la burguesía y colaboraron con Bismark, en tanto otros, como Feuerbach, se anulaban en un aislamiento estéril.

Vale la pena, sin embargo, detenerse un poco en este eminente pensador. Feuerbach ejerció una influencia profunda sobre

Marx y Engels, la que si a veces se exagera, merece ser tenida en cuenta, puesto que ayudó a los creadores del materialismo histórico a hallar más rápidamente su camino.

## Feuerbach

Feuerbach inició su carrera literaria con la obra *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, la que a pesar de haberse publicado en forma anónima le ocasionó disgustos a su autor, puesto que el secreto no duró mucho, y se vio privado de su cátedra en Erlangen.

En forma paulatina Feuerbach extremó su crítica de la teología y se aproximó al materialismo. Su *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel* (1839) significaba el rompimiento con el idealismo y el comienzo de un nuevo período en la evolución de su concepción del mundo. En 1841 apareció su célebre obra *La esencia del cristianismo*, que convirtió al autor en símbolo de la lucha contra la ignorancia, la superstición y el despotismo. Las obras posteriores, *Tesis para la reforma de la filosofía* (1842), *Principios de la filosofía del porvenir* (1843) y la *Esencia de la religión* (1845) completaron la fundamentación de sus concepciones materialistas.

La trayectoria de Feuerbach, dice Engels, es la de un hegeliano no del todo ortodoxo, que marcha hacia el materialismo, trayectoria que al llegar a una determinada fase supone la ruptura total con el sistema idealista de su predecesor. En un momento dado se apodera de él con fuerza irresistible la convicción de que la existencia de la *idea absoluta*, anterior al mundo, que preconizaba Hegel, la "preexistencia de las categorías lógicas" antes de que hubiese un mundo, no es más que un residuo fantástico de la fe en un creador ultramundano, de que el mundo material y perceptible por los sentidos, del cual forman parte también los hombres, es lo único real y de que nuestra conciencia y nuestro pensamiento, por muy trascendentales que parezcan, son el producto de un órgano material, que es el cerebro. La materia no es entonces un producto del espíritu y este último no es más que el producto supremo de la materia Pero al llegar aquí Feuer-



bach se detiene y no acierta a sobreponerse al prejuicio filosófico que evoca la palabra materialismo. "Para mí el materialismo —dice el filósofo— es el cimiento sobre el que descansa el edificio del ser y del saber del hombre, pero no es para mí lo que es para el fisiólogo, para el naturalista en el sentido estricto, lo que es forzosamente tiene que ser, además desde el punto de vista de su profesión, esto es, el edificio mismo. Retrospectivamente estoy en un todo de acuerdo con los materialistas, pero no lo estoy mirando hacia adelante."

Aquí Feuerbach —subraya Engels— confunde el materialismo, que es una concepción general del mundo, basada en una interpretación determinada de las relaciones entre el espíritu y la materia, con la forma concreta que esta concepción del mundo revistió en una determinada fase histórica, más aún, lo confunde con la forma vulgar en que el materialismo del siglo XVIII perdura todavía. Pero a igual que el idealismo el materialismo recorre una serie de fases en su desarrollo. Cada descubrimiento trascendental, inclusive en el campo de las ciencias naturales, le obliga a cambiar de forma, y desde que el método materialista se aplica también a la historia, se abre ante él un camino nuevo para su desarrollo.

El materialismo del siglo XVIII era mecanicista porque entonces la mecánica de los cuerpos sólidos, es decir, la mecánica de la gravedad era de todas las ciencias naturales, la única que había llegado en cierto modo a un punto culminante. La segunda limitación de este materialismo consistía en su incapacidad para concebir el mundo como proceso, como materia sujeta a desarrollo histórico. Este correspondía al estado de las ciencias naturales de ese entonces y al modo metafísico y antidialéctico de filosofar que con él se relacionaba. Se sabía que la naturaleza se hallaba sujeta a un perenne movimiento pero, según las ideas dominantes en aquella época ese movimiento giraba en un sentido circular, razón por la cual no se movía nunca de sitio.

Filosóficamente, entonces, Feuerbach procedía de los materialistas de los siglos XVI y XVII, Spinoza, La Mettrie, Holbach y Diderot. Refiriéndose a su propia evolución expresa que su primer pensamiento fue Dios aunque no tardó en comprender su error, su segundo pensamiento la razón, demiurgo de la filosofía hegeliana, y el tercero y último el hombre, objeto funda-

mental de su materialismo antropológico. Así cuando habla de la necesidad de reformar la filosofía señala que la nueva filosofía que reemplace a la vieja ha de tener un carácter antropológico. La filosofía antropológica, según el autor, ha de aliarse con las ciencias naturales. Los rasgos distintivos de esta filosofía antropológica han de ser la veracidad, la sencillez y la precisión.

El hombre, tal como Feuerbach lo concibe, es un ser corpóreo físico, que existe en el espacio y en el tiempo y que sólo como tal posee la facultad de percibir y pensar. El idealismo divide en dos a este ser, que es único, cuando hace entrar en conflicto el espíritu y el cuerpo, o cuando identifica la esencia humana con el pensamiento, con la conciencia. La filosofía antropológica afirma que el hombre es algo único.

Feuerbach sostiene una y otra vez esa unidad e integridad de la naturaleza humana. Hállase profundamente convencido de que todos los artificios de los idealistas se basan en el desconocimiento de esa unidad. El pensamiento, que los idealistas consideran separadamente del cuerpo, se ha convertido para ellos en una fuerza divina que crea la materia, según nuestro pensador. Sólo teóricamente es posible concebir el espíritu separado del cuerpo, de hecho, el primero se halla unido de manera indisoluble al segundo y depende de él.

El principio antropológico de Feuerbach elimina la separación entre el espíritu y el cuerpo defendida por los sistemas idealistas y dualistas. Después de rechazar la prioridad de la conciencia respecto de la materia, tal como lo sostenía el idealismo y de admitir que la conciencia es una propiedad especial de la sustancia material, Feuerbach da una solución materialista al problema fundamental de la filosofía. Refiriéndose a la naturaleza, Feuerbach señala, ante todo, su carácter material. "La naturaleza es corpórea, material, sensible", insiste. La materia no ha sido creada, es eterna e infinita. Su causa hay que buscarla en ella misma. La naturaleza, la materia, es lo primario, la conciencia es lo secundario, en lo que Feuerbach y Marx coincidirán después. La naturaleza no se basa en el espíritu, como piensan los idealistas sino al contrario, el espíritu se basa en la naturaleza, que es anterior al espíritu. "Ir de la ausencia del pensamiento a la inteligencia es el camino que sigue la sabiduría de la vida, ir de la inteligencia a la ausencia de pensamiento



es el camino directo al manicomio de la teología", dice con razón el filósofo. La naturaleza es para Feuerbach el ser multiforme que el hombre puede percibir con todos sus sentidos. No es posible concebir los elementos primarios de la materia como algo uniforme y sin diferencias; tal materia es una abstracción. El ser sin cualidad es una quimera. "La naturaleza —expresa nuestro pensador— es todo aquello que independientemente de las imposiciones sobrenaturales de la fe teísta, se ofrece al hombre directa y sensiblemente como base y objeto de su vida. La naturaleza es la luz, la electricidad, el magnetismo, el aire, el agua, el fuego, la tierra, los animales, los vegetales y el hombre en cuanto ser que obra involuntaria e inconscientemente. Por naturaleza no entiendo nada más, no entiendo nada místico, nada nebuloso, nada teológico."

Sin embargo, el principio antropológico de Feuerbach nos da una definición incompleta y limitada del materialismo. Su autor, que concebía demasiado estrechamente el objeto de la filosofía pues lo reducía a la interpretación materialista de la unidad del sujeto y el objeto, a la relación entre el yo y el no-yo, consideraba al hombre de modo unilateral, como un ser corpóreo, sensible, pero no como ser histórico social.

La teoría del conocimiento de Feuerbach, lo mismo que toda su doctrina materialista, presenta un carácter contemplativo. El conocimiento no es, para él, más que contemplación, primero sensible y luego racional, sin vínculo alguno con la práctica, con la transformación de la realidad objetiva. Otro defecto, no menos importante, de su teoría del conocimiento reside en que le es ajena por completo su concepción histórica. El paso de la sensación a la razón lo entendía de un modo puramente cuantitativo. El pensamiento es para él la percepción de lo múltiple, la sensación, la percepción de lo singular y único. No comprendía la interrelación dialéctica de la sensación y el pensamiento teórico. No podía acercarse con un criterio histórico al sujeto del conocimiento, al hombre, pues, no veía que la producción social es la base de la actividad cognoscitiva del hombre.

Feuerbach demuestra la afinidad del idealismo y la religión y revela las raíces gnoseológicas de las concepciones religiosas. La fuente lógica del idealismo, lo mismo que de la religión la ve en el divorcio del pensamiento respecto del ser sensible y

concreto. El idealismo se vale artificialmente del proceso de abstracción y de creación de conceptos generales y separa las ideas universales y los conceptos de sus bases materiales sensoriales, convirtiéndolos en esencias con vida propia e independiente.

La filosofía de Hegel era para él la culminación del idealismo. Su crítica del idealismo hegeliano es, sin duda, una de las realizaciones más logradas de la filosofía materialista anterior a Marx. El espíritu absoluto de Hegel, nos dice Feuerbach, es el espíritu finito —humano— pero abstraído y separado del hombre. No obstante su valor progresivo, la crítica de Feuerbach al idealismo hegeliano revestía un carácter abstracto y metafísico, por cuanto la filosofía de Hegel era para él un error del pensador, que no habría logrado desprenderse de las primitivas ideas religiosas sobre el mundo. Feuerbach no advirtió tampoco el lado positivo de la filosofía de Hegel, el núcleo racional de su dialéctica. Rechaza de plano la dialéctica idealista hegeliana y no se detiene a pensar en la posibilidad de convertirla en dialéctica materialista. La necesidad de sujeción a leyes, la causalidad, eran comprendidas por Feuerbach a la manera del materialismo metafísico. No advertía la interacción dialéctica de los fenómenos de la naturaleza ni comprendía las contradicciones que en ellos se cierran, según lo sugiere la filosofía hegeliana aun en su cuño idealista.

Por otra parte, la ética de Feuerbach del amor universal, es abstracta. Se halla desvinculada de toda la complejidad que significan las contradicciones de la vida social, la lucha de clases y el proceso histórico. Su punto de partida es el hombre fuera de la historia y fuera de las clases con una naturaleza inmutable. Feuerbach no supo aplicar el materialismo al estudio de la vida social, fue un idealista inconsciente que no logró comprender la marcha real de la sociedad. Engels expresa que el idealismo de Feuerbach queda evidenciado en su filosofía de la religión y en su ética. El no pretende acabar con la religión, pretende perfeccionarla. La filosofía misma debe volverse religiosa. La religión es, para Feuerbach, la relación sentimental, la relación de hombre a hombre, que hasta ahora buscaba su verdad en un reflejo fantástico de la realidad, por la mediación de los dioses y ahora la encuentra directamente, sin intermediarios, en el amor entre el yo y el tú.



Según Engels, el Feuerbach que predica en cada página el imperio de los sentidos, la sumersión en lo concreto, en la realidad, se convierte tan pronto como tiene que hablar de otras relaciones entre los hombres que no sean las simples relaciones sexuales, en un pensador completamente abstracto. "Para él, estas relaciones sólo tienen un aspecto: el de la moral. Y aquí vuelve a sorprendernos la pobreza asombrosa de Feuerbach comparado con Hegel. En éste, la ética o teoría de la moral es la filosofía del derecho y abarca el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad que, a su vez, encierra la familia, la sociedad civil y el Estado. Aquí todo lo que tiene de ideailsta la forma, lo tiene de realista el contenido. Juntamente con la moral se engloba todo el campo del derecho, de la economía y de la política. En Feuerbach es al revés. Por la forma es realista, arranca del hombre, pero como no dice una palabra acerca del mundo en que vive, este hombre sigue siendo el mismo hombre abstracto que llevaba la batuta en la filosofía de la religión.

La misma vulgaridad denota, si se compara con Hegel en el modo como trata la contradicción entre el bien y el mal. "Cuando se dice —escribe Hegel— que el hombre es bueno por naturaleza se cree decir algo muy grande, pero se olvida que se dice algo mucho más grande cuando se afirma que el hombre es malo por naturaleza." En Hegel, la maldad es la forma en que toma cuerpo la fuerza propulsora del desarrollo histórico. Y en este criterio se encierra un doble sentido —afirma Engels— puesto que, de una parte, todo nuevo progreso representa necesariamente un ultraje contra algo santificado, una rebeldía contra las viejas condiciones, agonizantes, pero consagradas por la costumbre, y, por otra parte, desde la aparición de los antagonismos de clases, son precisamente las malas pasiones de los hombres, la codicia y la ambición de mando, las que sirven de palanca al progreso histórico, de lo que, por ejemplo, es una sola prueba continuada la historia del feudalismo y de la burguesía. Mas a Feuerbach —subraya Engels— no se le ocurre investigar el papel histórico de la moral. La historia es para él un campo desagradable y descorazonador. Hasta su fórmula: "El hombre que brotó originariamente de la naturaleza era puramente un ser natural y no un hombre. El hombre es un producto del hom-

bre, de la cultura, de la historia", hasta esa fórmula es en sus manos, por completo estéril.

A Feuerbach, último representante de la filosofía clásica alemana corresponde el mérito de haber sometido a crítica las doctrinas idealistas de su tiempo, infundió también nueva vida al materialismo y al ateísmo con lo que continuó y amplió las tradiciones de los siglos XVII y XVIII. En su conjunto, el materialismo de Feuerbach era limitado, pues ostentaba un carácter contemplativo, metafísico y antropológico y se combinaba con una concepción idealista de la sociedad. Feuerbach rechazó el idealismo de Hegel, pero no comprendió su dialéctica ni asimiló su núcleo racional. Su crítica de la religión es más profunda que la de los materialistas franceses aunque pretende crear una religión sin Dios e interpreta en un sentido ético-religioso las relaciones mutuas de los hombres y de éstos con la naturaleza. La filosofía de Feuerbach no llega a superar las limitaciones fundamentales inherentes al materialismo metafísico del siglo XVIII.

Para pasar del hombre abstracto de Feuerbach a los hombres reales y vivientes, dice Engels, es necesario verlos actuar en la historia. Pero Feuerbach se resistió contra esta posibilidad; por eso el año 1848, al que no logró comprender, no representó para él más que la ruptura definitiva con el mundo real, el retiro a la soledad. Y la culpa de esto la tienen, en particular, las condiciones alemanas que lo condenaron a decaer miserablemente.

Pero el paso que Feuerbach no dio, alguien debía darlo; era necesario sustituir el culto del hombre abstracto, médula de la nueva religión feuerbachiana, por la ciencia real y de su desenvolvimiento histórico. Este desarrollo de las posiciones feuerbachianas fue iniciado por Marx en 1845, con la *Sagrada Familia.*



# TERCERA PARTE

## El materialismo histórico y dialéctico

La aparición de la filosofía de Marx y Engels no se explica suficientemente sin una referencia al medio político y económico dentro del cual surgió. En efecto, estos pensadores se hallan vinculados a la provincia de Renania, en donde habían nacido. Esta región era la parte más desarrollada de Alemania en los comienzos del siglo XIX, pues había experimentado, en forma directa, la influencia de la Revolución Francesa. Hasta 1815 esa zona formó parte del imperio napoleónico y sólo después de la derrota del emperador francés fue reintegrada a Alemania y se incorporó a la Prusia semifeudal. Este cambio administrativo no pudo neutralizar, empero, el impulso progresista, que desde el punto de vista burgués había adquirido esa región en la que se utilizaba el nuevo Código Civil. Es decir, surgían potentes relaciones económicas a medida que crecían las fuerzas de producción y se destruían las viejas estructuras. A su vez, la extensión de la burguesía daba origen al proletariado, el cual, en la década comprendida entre 1830 y 1840, manifestó un alto espíritu revolucionario, en tanto que las fuerzas liberales se inclinaban al compromiso con las clases absolutistas y reaccionarias. Estas contradicciones que oponían a las diversas clases entre si deben considerarse como el punto de partido político y económico de la revolución ideológica de Marx y Engels, sin olvidar, por supuesto, la rica herencia sobre las fuentes teóricas del marxismo señaladas por Lenin, y que ofrece la trama intelectual en que se

insertará la realidad descubierta por los creadores del materialismo histórico y dialéctico.

Estos dos hombres, Marx nació en 1818 y Engels en 1820, presentan un raro caso de amistad y comprensión intelectual, que se extendió a lo largo de la existencia de ambos. No es fácil siempre determinar dónde comienza la actividad de uno y termina la del otro, porque aun en aquellas obras que aparecen con el nombre de uno de ellos se sabe que el contenido doctrinario ha sido motivo de discusión previa entre los dos amigos. El hecho de que Engels viviera más que Marx no autoriza a pensar tampoco, como se pretende a veces, que es posible descubrir diferencias doctrinarias al pasar de uno a otro. En ocasiones se dividían el trabajo, aunque partían de un plan común. Engels mostró preferencia por las ciencias positivas, según indica su trabajo incompleto *Dialéctica de la naturaleza*, y poseía una amplia versación sobre problemas militares. "Ambos —afirma Mehring— se habían formado en la escuela de la filosofía alemana y arrancando de ella habían llegado en el extranjero a resultados idénticos; Marx se compenetró con las luchas y aspiraciones de la época a la luz de la Revolución Francesa; Engels estudiando la industria inglesa."

Marx ingresó en la Universidad de Bonn en 1835 con el propósito de estudiar derecho, según los deseos de su padre, pero un año después se traslada a Berlín donde se dedica al estudio de la filosofía y la historia. Una carta que en 1837 escribe a su progenitor da la medida de su espíritu crítico, pues realiza en ella un balance del resultado de sus actividades escolares. Se declara ya seguidor de Hegel, si bien especifica que no le agrada el carácter especulativo de la filosofía hegeliana. La filosofía, expresa el joven Marx, no puede ser un fin en sí mismo, ha de ser un medio para resolver los problemas reales que se plantean a la sociedad.

A partir de 1839 se entrega Marx al estudio intensivo de la filosofía antigua, según lo confirman sus cuadernos sobre el pensamiento epicúreo, estoico y escéptico. Su designio era escribir una investigación sobre las tres tendencias que florecen en el período de la desintegración de la sociedad antigua. No pudo completar su propósito, pero aprovechó este material para preparar su tesis de doctorado con el título de *Diferencias entre la*



*filosofía natural de Demócrito y la filosofía natural de Epicuro*, que fue aprobada en 1841.

Demócrito es, en efecto, entre los filósofos griegos de la naturaleza, el que con mayor rigor lógico desarrolló el materialismo presocrático. De la nada no puede obtenerse nada, según el viejo pensador de Abdera; nada de cuanto existe puede ser destruido. Todo cambio no es más que la unión o separación de las partes. Nada sucede casualmente sino que responde a un fundamento y a una ley de la necesidad. Nada existe fuera de los átomos y del vacío, todo lo restante es sólo fantasía. Los átomos son infinitos en número y de una variedad infinita de formas. Arrastrados eternamente por un movimiento de caída en el espacio infinito, los grandes, que ruedan con velocidad mayor, se precipitan sobre los pequeños, y los movimientos laterales y los torbellinos que esto produce son el comienzo de la creación del mundo. Infinitos mundos se forman y tornan a desaparecer, simultánea y sucesivamente.

Epicuro se apropió de esta concepción de la naturaleza de su antecesor, si bien introdujo en ella ciertas alteraciones. La más importante es la conocida como el "clinamen" de los átomos. Epicuro afirmaba que los átomos no caían en línea recta sino que se desviaban en su caída, con lo que se pretendía salvar la libertad del hombre. Los críticos habían negado siempre la posibilidad del clinamen en el sistema atomístico, atribuyéndolo a la incomprensión de Epicuro. Sin embargo, esta tradición materialista epicúrea inspira al poeta latino Lucrecio, y a través de éste llegó hasta la filosofía moderna.

Si Marx acudió al estudio del pasado remoto griego no lo hizo para satisfacer una necesidad académica sino para resolver el problema que lo inquietaba: la posición de la filosofía frente a la actividad práctica, su papel en el desarrollo de la sociedad y en la realización de las transformaciones sociales. Marx tenía en alta estima a Epicuro, pues veía en él a un gran pensador ilustrado de la antigüedad que frente a la religión, que oprime al hombre, levantaba una filosofía encaminada a emancipar el espíritu humano. El joven Marx aspiraba a subordinar la filosofía a la lucha política contra el feudalismo alemán. Este propósito marca otra sensible diferencia entre él y los jóvenes hegelianos, quienes estimaban que por su naturaleza el Estado es

racional, mientras que el pueblo es religioso e irracional, por lo que le es ajena la esencia del Estado; por eso afirmaban que los filósofos han de cifrar sus esperanzas en las transformaciones llevadas a cabo por iniciativa del poder político. Aunque Marx, en esta época, tenía relaciones con los jóvenes hegelianos disentía de ellos filosófica y políticamente, porque ya era un demócrata revolucionario. Consideraba la filosofía como la preparación ideológica de la revolución política, y su reivindicación de la filosafía "mundana" equivalía a convertir la filosofía en un arma de la lucha revolucionaria. En este instante se inicia la interpretación materialista de la dialéctica hegeliana. La dialéctica es, en su opinión, un "timultuoso torrente" que hunde y derrumba las formas históricamente limitadas y finitas del ser.

Marx sostiene que Epicuro completó la doctrina de su gran predecesor· sin embargo, la teoría de la libertad como "ataraxia", o tranquilidad del ánimo, que excluye la lucha y la participación activa en la vida social, está en desacuerdo con los postulados materialistas que surgen de la filosofía del fundador del Jardín. La libertad es imposible en la forma del ser independiente de la realidad que lo circunda. Marx advertía, entonces, que la libertad sólo se logra en la sociedad, y únicamente se la puede conquistar en la interacción múltiple entre los hombres, lo que presupone un cambio radical de las condiciones de la vida social.

Mientras en la tesis doctoral Marx se mostraba como un hegeliano independiente y dueño de su juicio, otro joven de brillante inteligencia venía madurando una concepción del mundo paralela a la que mencionamos. Ya a los veinte años de edad, Engels se hacía conocer como escritor de vanguardia. En 1841 se dirigió a Berlín y allí se vinculó con los jóvenes hegelianos. Asistió en esa ciudad a los cursos que inició Schelling sobre Hegel, y escribió algunos opúsculos contra aquél, a quien acusó de predicar la revelación mística, la fe religiosa y la prosternación ante el Estado monárquico. Hacia fines de 1842 Engels se trasladó a Inglaterra, y en la ciudad de Manchester pudo realizar valiosas observaciones sobre el desarrollo de la industria inglesa y el surgimiento y condiciones de vida del proletariado inglés, que registró en su obra *La situación de la clase obrera en Inglaterra* y en otros trabajos menores.

Desde el comienzo mismo de sus actividades en el campo



social, Marx y Engels se presentan como demócratas revolucionarios, apoyan la lucha contra la reacción feudal y someten a crítica el liberalismo burgués. Una nueva etapa en las actividades de ambos pensadores se inició cuando Marx pasó a escribir en *La gaceta renana*, entre 1842 y 1843.

Marx llevó la filosofía al periodismo y defendió esta posición desde las páginas del citado periódico, financiado por la burguesía progresista de la zona. Subrayaba que la filosofía ha de perseguir los mismos fines prácticos, en el sentido elevado de la palabra, como cualquier otra actividad laboral del hombre. "Los filósofos —dice Marx— no brotan de la tierra como los hongos: son productos de su tiempo, de su pueblo, cuyas sabias más sutiles, valiosas e invisibles se concentran en las ideas filosóficas. La filosofía no flota fuera del mundo, de la misma manera que el cerebro no se encuentran fuera del hombre aunque no se halle en el estómago."

A pesar de que esta época señala el papel activo y transformador de la filosofía, todavía Marx no la relaciona con la práctica social. Algunos escritos del periódico, sin embargo, ya muestran su tendencia a extraer el material para su crítica de los problemas candentes de la realidad socioeconómica que lo rodea. En 1842, por ejemplo, se ocupa de un proyecto de ley sometido a la dieta renana, en el que se calificaba de robo la acción de los campesinos que recogían las ramas desgajadas de los árboles. Marx consideró ilegal el "derecho consuetudinario" de los terratenientes, al que se aferraban los defensores del proyecto. El joven Marx, que admitía aún la definición hegeliana del Estado como encarnación de la Razón, la libertad y la moral, disentía de Hegel al considerar que el Estado prusiano de los *junkers* no correspondía al concepto de estado, no era el estado verdadero, por cuanto en él el propietario de un bosque silenciaba la voz del legislador. Es decir, un estamento, el de los propietarios terratenientes imponía su voluntad sobre los otros. "En el Estado verdadero —sostiene Marx— no hay lugar para una propiedad agraria, para una industria, para una fuerza material que, en esta cualidad suya de groseros elementos materiales, actúen en connivencia con el Estado; en él sólo existen fuerzas espirituales, y únicamente en su resurrección estatal, en su renacimiento político, adquieren las fuerzas naturales derecho de voto en el Es-

tado. Este extiende sobre toda la naturaleza hilos espirituales, y en cada uno de sus puntos se descubre necesariamente que el principio dominante no es la materia sino la forma, no la naturaleza fuera del Estado sino la naturaleza del Estado, no el objeto desprovisto de libertad sino el hombre libre." Esta definición es abstracta, en efecto, pero es evidente que la referencia al "estado verdadero", deja entrever una crítica a fondo de todos los estados existentes.

En otra nota publicada poco después, Marx defiende a los viticultores del Mosela y censura a los funcionarios del gobierno, los cuales sostenían que los propios campesinos eran culpables de la ruina en que se hallaban. Con este motivo se refiere a la naturaleza objetiva de la sujeción a leyes del proceso histórico-social.

"Cuando se investigan los fenómenos de la vida estatal —expresa el periodista-filósofo— se cae con excesiva facilidad en la tentación de prescindir de la naturaleza objetiva de las relaciones y de explicarlo todo por la voluntad de los individuos. Existen, sin embargo, relaciones que determinan los actos. tanto de los particulares como de los distintos representantes del poder, y que son tan independientes de ellos como el modo de respirar." Es indudable que al mencionar la objetividad de las relaciones sociales que condicionan el poder estatal, Marx no pretende aludir a la encarnación del espíritu absoluto hegeliano. Así, pues, es claro que apunta al problema de las relaciones económicas de producción, cuya idea aparece en germen.

El mismo designio de descubrir la base objetiva de la actividad subjetiva, consciente, espiritual, de los hombres se pone de manifiesto en el artículo de Marx acerca de los debates de la dieta renana, sobre la libertad de prensa. Refiriéndose a los discursos de los diputados afirma que "no polemizan individuos sino estamentos". Marx somete a una crítica sarcástica el miedo de los propietarios feudales a la libertad de prensa; al mismo tiempo muestra la natural impotencia del liberalismo, representado por el estamento urbano burgués, para el cual la libertad de prensa se reduce a la libertad de empresa.

De este modo, en el proceso de la lucha por los intereses de los campesinos y de los trabajadores. el joven Marx se va apartando cada vez más del idealismo. "En la *Gaceta renana* —observa Lenin— se esboza el comienzo de la transición de Marx del idealismo y la democracia revolucionaria a una nueva visión del mundo, al materialismo dialéctico y al socialismo científico". El trabajo de Marx en el citado periódico le ayudó en grado considerable a superar los aspectos negativos de la influencia de la filosofía hegeliana. La tarea de Marx lo obligó a prestar particular atención a la vida económica de la sociedad, considerada por los jóvenes hegelianos como algo secundario en comparación con el estado, la religión y la vida espiritual de la comunidad en general. Marx rompió con los jóvenes hegelianos berlineses apenas iniciada su actividad en la publicación mencionada.



Ya hemos hecho notar la influencia de Feuerbach sobre Marx y Engels, la que se hace sentir precisamente en esta época. Sin embargo, el entusiasmo de éstos por el prestigioso autor de la *Esencia del cristianismo* no debe ser exagerada, como ocurre a menudo. Cierto que las tesis materialistas de Feuerbach dieron un gran impulso a las ideas de ambos filósofos, pero ello no les impidió comprobar que la crítica de aquél a Hegel resultaba injusta porque no distinguía entre el sistema hegeliano y el inmenso valor de la dialéctica, en la que de modo claro estaba ya presente el mundo histórico y político, como sucede en la *Fenomenología* y en la *Filosofía del derecho*. Ya después de comenzar la década de 1840, Marx no estaba de acuerdo con Feuerbach en una serie de cuestiones; en particular rechazaba su ética y sus aspiraciones de encontrar un sentido moral a las creencias religiosas. "Los aforismos de Feuerbach —decía Marx a Ruge en carta de marzo de 1843— no me satisfacen, simplemente porque hacen demasiado hincapié en la naturaleza y se apoya demasiado poco en la política. Y sin embargo, ésta es la única alianza en virtud de la cual la filosofía puede convertirse en verdad."

## El paso al materialismo dialéctico

La *Gaceta renana* fue clausurada por el gobierno en 1843 debido a la propaganda que hacía en favor de las ideas revo-

lucionarias. Marx, que había comprendido la importancia de la economía y la política durante su actividad periodística, se retiró a Kreuznach. Allí se dedicó a estudiar la historia de la revolución burguesa en Francia, y leyó también a los materialistas galos, así como a Rousseau, Montesquieu y Maquiavelo. Pronto emprendió la revisión de la filosofía hegeliana del derecho, la que se concretó en su trabajo *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, que quedó sin terminar y vio la luz después de la muerte del autor. Sobre el significado de esta investigación, dentro de la estructura del marxismo, ha dicho Engels: "Partiendo de la filosofía hegeliana del derecho, Marx llegó a la conclusión de que no es el estado, que Hegel se imagina como 'corona de todo el edificio', sino por el contrario, la 'sociedad civil', a la que Hegel miraba con tanto desprecio, la región en la que hay que buscar la clave para comprender el desarrollo histórico de la humanidad".

Los jóvenes hegelianos compartían esta supersticiosa adoración del estado, en el que veían la encarnación eterna de la razón, el orden y la justicia. Marx echa por tierra esta ilusión idealista, y señala el error de divinizar y perpetuar el estado estamental prusiano y declararlo fuerza motriz de la historia. Marx se opone a la concepción hegeliana de las revoluciones burguesas, que si bien necesarias son, en opinión de Hegel, manifestaciones "subjetivas" inmaduras del espíritu absoluto, que pierden su necesidad en cuanto es alcanzada la monarquía constitucional; dentro de ésta todas las transformaciones han de ser implantadas desde arriba por iniciativa del propio poder estatal. La doctrina hegeliana del estado, dice Marx, no es la conclusión lógica de ninguna premisa teórica; resulta la idealización del estado prusiano contemporáneo de Hegel, que se presenta como necesaria conclusión lógica del análisis teórico de la naturaleza del estado en general. De ahí que Hegel haya de ser sometido a la crítica, no por presentar al estado contemporáneo tal como existe sino porque hace pasar ese estado contemporáneo como la esencia del estado en general.

Hegel considera el estado, como supremo organismo ético, a la sociedad civil, como esfera de los intereses materiales. Marx revela la inconsistencia de esta mistificación idealista. La sociedad civil no es la "autoenajenación" del estado sino, por el



contrario, éste es engendrado por la sociedad civil. Tal conclusión de Marx nos acerca a la concepción materialista de la vida social. Para Hegel, el estado es la solución y la conciliación de todas las contradicciones económicas y políticas. Marx, en cambio, afirma que las contradicciones son inconciliables porque éstas son reales, y rechaza la idea hegeliana de la mediación o conciliación dentro de los límites de la sociedad burguesa. "Los extremos reales —expresa Marx— no pueden ser mediados justamente porque son extremos reales. Pero tampoco exigen mediación alguna, pues por su misma esencia se contraponen. No tienen entre sí nada en común, no tienden el uno hacia el otro ni se completan." Esta formulación de la tesis fundamental de la dialéctica es aún imperfecta: en ella no se indica que los contrarios se condicionan mutuamente. No obstante, expresa con claridad lo principal, es decir, el carácter irreconciliable de la lucha de los contrarios. A diferencia de Hegel, Marx no considera extremos reales el estado y la sociedad civil sino la contraposición de intereses de determinados grupos sociales, la que no puede ser conciliada por el estado y sus instituciones. El estado no es, en modo alguno, la "realidad de la idea ética"; por el contrario, el régimen estatal existente es "el régimen estatal de la propiedad privada". Esta tesis de Marx sobre las relaciones del estado y la propiedad privada, lo colocaba por encima de todo el pensamiento filosófico y sociológico que lo había precedido.

En 1843, Marx se ve obligado a trasladarse a París donde fundó, con Arnoldo Ruge, los *Anales franco-alemanes*. La revista apareció en febrero de 1844, y aunque no pasó del primer número marca un hito decisivo en la formación del marxismo. Dos trabajos de Marx aparecieron en ella: *Sobre la cuestión judía* y *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. En el primero de estos ensayos rompe con los jóvenes hegelianos, en particular con su jefe Bruno Bauer, quien afirmaba que la emancipación social de los judíos, como de otro pueblo cualquiera, significaba ante todo la supresión de la religión. Marx denuncia el carácter idealista de esta tesis y señala que la separación de la Iglesia y el Estado es uno de los elementos de la emancipación política, esto es, facilita las transformaciones democrático-burguesas necesarias y progresivas. Sin embargo, esta emancipación política si bien es un progreso, queda en el marco del sistema

burgués; la verdadera liberación del hombre está representada por la "emancipación humana". Se ha pretendido ver en esta fórmula un residuo del antropologismo de Feuerbach, pero es indispensable agregar que Marx agrega un detalle que aquél nunca tuvo en cuenta: la supresión de la propiedad privada, contra la cual no atenta ninguna revolución burguesa. Marx intenta modificar la sociedad en la que los productores de la riqueza, los proletarios, no son propietarios, y los propietarios no son productores. Estas ideas se completan en el segundo trabajo, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Aquí se señala que la actividad revolucionaria frente al régimen dominante está lejos de limitarse a la crítica de la religión; ésta sólo indirectamente va contra esa realidad de la que la religión es el reflejo espiritual. Marx dice que "la miseria religiosa es, de una parte, la expresión de la miseria real y, por otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el susurro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu del estado de cosas carente de espíritu. La religión es el opio del pueblo". Desenmascarar la religión equivale a arrancar las imaginarias flores de las cadenas que pesan sobre el individuo. Por eso, la crítica del cielo, de la religión, de la teología, ha de convertirse en crítica de la tierra, del derecho, de la política. Sin embargo, la crítica ha de ser un medio y no un fin, subraya Marx frente a los jóvenes hegelianos. Estos conceptos de Marx proporcionan una base científica que permite resolver el problema de la relación entre la conciencia y el ser, entre lo ideal y lo material. A la noción idealista del papel decisivo del principio espiritual en la historia, opone Marx la afirmación materialista del papel determinante de la actividad material. Sobre esta base, como desarrollo de la idea de la emancipación humana, es decir, de la transformación de la sociedad, los ideólogos socialistas llegan al descubrimiento de la misión histórica del proletariado. Dentro de este contexto, Marx asegura que el arma de la crítica no puede reemplazar a la crítica de las armas, y que el poder material es un obstáculo que no se derrumba por sí mismo, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera del espíritu de las masas. Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado halla en la filosofía sus armas



espirituales. Estas tesis nos proporcionan una fórmula exacta de la interpretación materialista de la historia, y a la vez son una explicación materialista clásica de la unidad dialéctica de la conciencia social y del ser social.

Marx rechaza la concepción idealista-hegeliana de la "realidad racional", que lleva a la conciliación con el estado de cosas existente; también niega la oposición de los jóvenes hegelianos de la autoconciencia y la realidad, que no ve que las fuerzas revolucionarias son inmanentes a la realidad misma. El, por su parte, descubre esta fuerza de la negación revolucionaria que internamente es propia de la realidad, en el proletariado, el cual no se opone a la sociedad burguesa desde afuera sino que es el producto necesario de ella. Así, halla Marx la base material del conflicto entre la conciencia y el ser, que él considera como el aspecto indispensable del desarrollo de la autoconciencia. Este conflicto es reflejo de la negación real de la sociedad burguesa por el proletariado. Por eso la conciencia revolucionaria que niega el régimen burgués es la conciencia proletaria, la teoría del movimiento de emancipación de la clase productora. Esta teoría es positiva, puesto que sirve para unir a las clases no poseedoras y en ello reside su fuerza material. De este modo, lo ideal, que emerge de determinadas condiciones materiales, se convierte posteriormente en material. Tal es el proceso dialéctico objetivo, la concepción científica que constituye una de las tesis más importantes de la filosofía marxista.

La publicación del único número de los *Anales franco-alemanes* inicia también la amistad entre Marx y Engels. Este publicó dos ensayos en los que realiza el tránsito al materialismo dialéctico e histórico. El viraje fue producido por la participación de Engels en el movimiento cartista, el estudio de la situación de la clase obrera y su crítica de la doctrina de Owen y de los clásicos de la economía política inglesa.

En su *Esbozo de una crítica de la economía política*, Engels analiza las doctrinas de Adam Smith, Malthus y Ricardo. Se examinan en este trabajo, desde un punto de vista socialista, los fenómenos fundamentales del régimen económico de la época como consecuencia del imperio de la propiedad privada. La negación de ésta conduce a Engels al problema del papel histórico del proletariado, o sea, la clase que desprovista, como se

halla de los medios de producción pone en realidad en movimiento esos instrumentos para producir los bienes materiales.

En el segundo artículo, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Engels revela la inconsistencia científica de Carlyle, ideólogo de la aristocracia inglesa. Este criticaba a la burguesía y a la sociedad capitalista desde la derecha. Pedía la vuelta a las relaciones sociales propias del feudalismo que, según él eliminaría la miseria y otras calamidades engendradas por el capitalismo. Carlyle rechazaba la lucha de clases y el motor decisivo del proceso histórico lo veía en los héroes o grandes personajes de la historia, en la aristocracia del espíritu que él enfrentaba a la multitud irracional. Engels se manifiesta contra esta modalidad inglesa de la teoría de los jóvenes hegelianos acerca de los héroes y el papel pasivo de la masa. Comprende la significación histórica del surgimiento del proletariado y su categoría de negación de la negación en una coyuntura dada. Por caminos distintos, entonces, tanto Marx como Engels llegan al mismo resultado, en su intento de fundamentar el materialismo histórico y dialéctico.

## Los manuscritos económico filosóficos

Debemos ahora llamar la atención sobre un trabajo muy importante de Marx, los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, que permaneció inédito hasta 1932, en que se publicó por primera vez en alemán. Es este un documento esencial para estudiar los orígenes de la teoría económica y filosófica del marxismo, desde el punto de vista materialista y dialéctico, comprobar la severa crítica contra las doctrinas burguesas, y comprender el camino que llevará al *Manifiesto comunista*.

La interpretación que se ha dado a estos manuscritos es a veces caprichosa y otras de mala fe, puesto que se pretende descubrir en ellos un esbozo de sistema filosófico desvinculado del resto del pensamiento de Marx. Tal es el caso de Fromm, por ejemplo, que ha suprimido la parte económica en la traducción que agrega a su libro *Marx y su concepto del hombre*, y puede así sacar conclusiones peregrinas y calificar al autor del *El capital*



como "existencialista espiritual". No menos censurables resultan ciertos intentos, entre ellos los de Mondolfo y García Bacca, que pretenden descubrir el humanismo de Marx en una obra juvenil, destinada sólo a abrir una brecha en un sector más amplio de la vida social, y hasta hay intérpretes que aseguran que existen elementos religiosos y éticos suficientes para configurar un marxismo casi eclesiásticos frente al socialismo científico, según la desatinada opinión de Tucker en *Philosophy and Mith in K. Marx*.

Los *Manuscritos* ponen de relieve la limitación de la doctrina de los clásicos de la economía política inglesa que aceptaban, sin investigación alguna, el carácter eterno de la propiedad privada. Para Marx, en cambio, ésta es un producto histórico cuyas formas dependen del desarrollo de las fuerzas de producción. En la historia de la sociedad se han dado dos formas de propiedad: la social y la privada; la primera corresponde al régimen de la comunidad primitiva y al socialismo, en tanto que la otra ha pasado del esclavismo al feudalismo, y de éste al capitalismo. Los teóricos de la burguesía defienden la propiedad como atributo del hombre y admiten, al mismo tiempo, como algo racional y natural, la existencia de los proletarios carentes de bienes. El materialismo dialéctico, que ha descubierto el movimiento de todas las formas sociales dentro del desarrollo histórico, también ha llegado a comprender que "la supresión de la propiedad privada significaría la emancipación completa de todos los sentimientos y facultades del hombre".

Marx enjuicia favorablemente la idea de Adam Smith y David Ricardo sobre el trabajo creador de valor, aunque somete a dura crítica la noción burguesa del trabajo social, según la cual el trabajo crea únicamente mercancías. El hombre se forja a sí mismo y a toda la historia humana. Sólo gracias al trabajo social tiene lugar el desarrollo y perfeccionamiento de las fuerzas esenciales humanas, es decir, de las facultades y talentos del hombre. Merced a la gran riqueza objetivamente desplegada del ser humano se desarrolla y se produce por primera vez la riqueza sensorial humana: el oído musical, el ojo sensible a la belleza de la forma, en una palabra, los sentidos capaces de goces humanos. Esta tesis de los *Manuscritos* recuerda el materialismo antropológico de Feuerbach, pero mientras éste explica la ventaja de la sensibilidad humana sobre las sensaciones del animal, por las pro-

piedades de la conciencia, Marx atribuye el desarrollo de sus sentidos y de su pensamiento a la actividad material del hombre en el trabajo.

Es claro que esta afirmación debe ser analizada más de cerca para comprender cómo gravita el trabajo en la existencia del hombre. De este modo Marx insiste en que, según Smith, no es dichosa una sociedad en la que la mayoría de los hombres sufre y el estado de superior riqueza de la sociedad obliga a padecer a la mayoría y como la economía política (y en general la sociedad basada en el interés privado) conduce a un estado de máxima riqueza, llegamos a la conclusión de que el fin perseguido por la economía política es la desventura de la sociedad. "El economista nos asegura también —agrega Marx— que, originariamente, y en teoría. el *producto íntegro* del trabajo pertenece al obrero. Pero, al mismo tiempo, nos dice que, en realidad, el obrero sólo obtiene la parte menor y estrictamente indispensable del producto, sólo lo necesario para existir, no como hombre sino como obrero, para perpetuar, no la especie humana, sino la clase esclava que son los obreros. El economista afirma, en efecto, que todo se compra con trabajo y que el capital no es más que trabajo acumulado, mas no confiesa que el obrero, lejos de comprarlo todo se ve obligado a venderse él mismo y a vender su propia humanidad."

Por eso, al ocuparse específicamente del trabajo alienado, Marx expresará que "el obrero se empobrece tanto más cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en extensión y en poder. El obrero se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías crea. A medida que se *valoriza* el mundo de las cosas se desvaloriza, en razón directa, el mundo de los hombres. El trabajo no produce solamente mercancías; se produce también a sí mismo y produce al obrero como una mercancía y en la misma proporción en que produce mercancías en general. Lo que este hecho expresa es, sencillamente, lo siguiente, sostiene Marx: el objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como *algo extraño*, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha plasmado, materializado en el objeto, es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo, como estado económico, se manifiesta como la privación de realidad del obrero, la objetivación como la pérdida y esclavización del sujeto, la apropiación como extrañamiento, como alienación.

"De lo explicado por Marx acerca de este problema —dice Carlos Astrada en *Trabajo y alienación*— se desprende que la alienación es una categoría histórica, es un fenómeno social en el que se reflejan, sobre la base de la propiedad capitalista, las relaciones políticas e ideológicas existentes; relaciones operantes como poderes extraños que en lugar de ser dominadas por el hombre a éste lo dominan y sofocan en su humanidad esencial. La alienación tiene un múltiple carácter, y no se reduce solamente, como pretenden algunos críticos, a lo moral, a lo espiritual en el hombre. Esta índole de alienación, efectiva en diferentes instancias, tiene su principal fundamento en la existencia de la propiedad capitalista."

"Ya hemos explicado —prosigue Astrada— que Marx ve el lado negativo del trabajo en la alienación humana, fenómeno que él analiza y pone al descubierto en su aspecto fundamental. Lo que escapó a Hegel en su dialéctica del trabajo es la realidad en la que Marx hunde el escalpelo de su crítica. Así comprueba que en la forma en que el trabajo se ha socializado en virtud de la actividad industrial, el trabajo es sólo una expresión de la actividad humana dentro de la alienación. Pero la autoalienación del hombre en el mundo realmente práctico puede sólo manifestarse mediante la relación práctica con otros hombres. El modo en que se opera la alienación, según Marx, es propiamente un medio práctico. Por medio del trabajo alienado instaura el hombre, por lo tanto, no sólo la relación con el objeto y el acto de la producción como con hombres extraños y para él enemigos; él engendra también la relación en que están otros hombres con su producción y su producto, y asimismo, la relación en que él está con respecto a estos otros hombres." De ahí que la alienación del hombre y generalmente cualquier relación que el hombre instaura consigo mismo se expresa siempre por la relación en que él está con otros hombres. Y en este punto se impone la doble pregunta que formula Marx: "si el producto del trabajo es para mí extraño y se me presenta como una potencia extraña, ¿a quién pertenece él, entonces?; si mi actividad no me pertenece y es una actividad extraña y forzada, ¿a quién pertenece ella,

entonces?... ¿a los dioses? Por cierto, en los primeros tiempos aparece la producción principal como, por ejemplo, la construcción de los templos, etc., en Egipto, la India, México, tanto al servicio de los dioses como también el producto pertenece a los dioses. Pero los dioses solos no han sido jamás los amos del trabajo. Tampoco la naturaleza...". La conclusión marxista surge de la pregunta misma, dando lugar a una nueva y decisiva interrogación: a otro ser que el propio. ¿Y quién es este ser? Marx nos da la respuesta: ni los dioses ni la naturaleza, pues "cuanto más el prodigio de los dioses llega a ser superfluo mediante el prodigio de la industria, el hombre debía renunciar en obsequio de estas potencias a la alegría en la producción y al goce del producto. El ser extraño a quien pertenece el trabajo y el producto, a cuyo servicio está el trabajo y para cuyo goce está el producto del trabajo, no puede ser sino el hombre mismo. Si el producto del trabajo no pertenece al obrero y es una potencia extraña a él esto es, por lo tanto, sólo posible a causa de que él pertenece a otro hombre, fuera del obrero. Ni los dioses ni la naturaleza, sólo el hombre mismo puede ser una potencia extraña sobre el hombre.

Aquí está –subraya Astrada– la causa directa del trabajo alienado, del aspecto negativo del trabajo. El trabajo alienado resulta del hecho de que la relación del obrero con el trabajo engendra la relación del capitalista con el trabajo.

En conclusión, ya a esta altura de su actividad intelectual vemos que Marx somete a una profunda crítica materialista la idea que de la alienación tenían tanto Hegel como Feuerbach, y los caminos que uno y otro señalaban para superarla. Lo principal en esta crítica es la concepción materialista del trabajo, el planteamiento dialéctico del problema de la aparición, desarrollo y superación de las contradicciones internas inherentes a esta forma de actividad humana, que es la fundamental y determinante en el desarrollo de la sociedad. La imprecisión del lenguaje empleado por Marx en algunos pasajes de este trabajo juvenil no es motivo suficiente para hallar en él resabios idealistas, pues ya tiene tomada una posición definitiva sobre la propiedad privada, que le permite exponer las bases del materialismo dialéctico e histórico. Querer convertir esta doctrina materialista en un humanismo antropológico significa hacerla retroceder hasta



Feuerbach, nivel que Marx y Engels habían superado con la aparición de los trabajos publicados en los *Anales franco-alemanes*.

En los manuscritos de 1844 hay una sección inconclusa en la que se somete a crítica la dialéctica hegeliana y la filosofía hegeliana en general, lo que prueba el esfuerzo de Marx por asimilar en su sentido materialista el núcleo racional de la dialéctica de Hegel. Al analizar las tesis centrales de la *Fenomenología del Espíritu*, Marx muestra la inconsistencia de la concepción hegeliana del desarrollo como proceso que tiene lugar sólo en el espíritu, en la idea absoluta. El conocimiento –sostiene Marx– de ninguna manera se basa en la idealidad del pensar y del ser. Por el contrario, la premisa del conocimiento es la existencia objetiva del mundo exterior y la modificación de éste en el curso de la actividad práctica de los hombres. Marx presta en este pasaje gran atención al problema de la negación, elemento primordial en la dialéctica, y a la ley de la negación de la negación. Muestra que la dialéctica hegeliana despoja al proceso de la negación de su fuerza revolucionaria: en Hegel la negación se produce sólo en el pensamiento, que deja en pie la realidad existente. Los *Manuscritos* de 1844 representan, en consecuencia, un importante jalón en el proceso histórico que conduce a la filosofía materialista y dialéctica. Este trabajo muestra la influencia que los estudios económicos tuvieron en la formación de la doctrina marxista, y en particular sobre la interpretación materialista de la historia.

Cabe señalar que en 1845 Engels publicó *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, obra que señala el acuerdo definitivo de los dos amigos con respecto a la concepción del materialismo dialéctico, cuya interpretación desde ese momento se constituye en una tarea común.

## La Sagrada Familia

Un paso importante en la elaboración del materialismo histórico lo dan los dos amigos con *La sagrada familia*, que se publicó en 1845. La obra cumple una tarea de desbrozamiento contra las ideas de los jóvenes hegelianos, representados por los

hermanos Bauer, y a ellos alude irónicamente el título. Estos creían que la labor crítica de las grandes individualidades, inspiradas por la filosofía, era la única fuerza motriz del proceso histórico. Los creadores del marxismo sometieron a un severo ataque la filosofía de Hegel, principal apoyo de los jóvenes hegelianos; la crítica apuntaba a todo idealismo, sin embargo, a la oposición entre la teoría y la práctica, la *especulación* y las ciencias positivas.

El idealismo reduce el mundo a categorías lógicas abstractas, pues busca la esencia de la naturaleza fuera de ésta, la esencia humana fuera del hombre, y trata de hallar el objeto de la filosofía fuera del mundo real, que es el único existente. Sucede así que lo que realmente existe, el mundo objetivo, independiente de la conciencia, es para el idealismo apariencia, mientras que lo aparente, la autonomía de la conciencia, es tomado como lo real. Los jóvenes hegelianos rechazaban la idea absoluta de su maestro, pero no habían roto con la transformación idealista de la conciencia en categoría absoluta. Marx y Engels destruyen la pretensión de aquéllos de crear una filosofía de la acción y muestran que sus frases idealistas acerca del poder de la autoconciencia eran la expresión del miedo de la burguesía ante la transformación práctica del mundo. Los hombres de la Ilustración francesa habían pedido que la realidad fuese modificada de acuerdo con los principios de la razón; los jóvenes hegelianos sólo pedían el cambio de la conciencia, es decir, se limitaban, en última instancia, a interpretar de manera distinta lo existente, admitiéndolo bajo otra explicación.

Los jóvenes hegelianos creían representar una corriente revolucionaria destinada a quebrar los cimientos seculares de la sociedad, lo que sólo era una ilusión, que compartían con otras sectas adversas, y que Marx y Engels denuncian y rectifican. El propio alarde de prescindir de Dios para apelar a la conciencia humana, a la que consideraban como divinidad única, era en el fondo clericalismo, puesto que suplantaba al hombre individual y real por la autoconciencia o el espíritu. En este caso la autoconciencia se concibe como principio agente o como principio creador con respecto del mundo objetivo; no es entonces un principio que pueda comprenderse como resultado y como faceta de la actividad práctica del hombre en la esfera de la producción



social, la cual depende del reflejo del mundo objetivo y está condicionada por este último.

Tanto Marx como Engels denunciaron el carácter idealista de la interpretación que los jóvenes hegelianos daban de la historia como actividad intelectual de los críticos eminentes. Los hermanos Bauer sostenían que "la crítica absoluta parte del dogma de la absoluta legitimidad del 'espíritu'. Y parte, además del dogma de la existencia del espíritu como algo que mora fuera del mundo, es decir, fuera de la masa de la humanidad". Pero los integrantes de la masa —según Marx— no creen que puedan neutralizar, mediante el pensamiento puro, a sus amos industriales y su propia humillación práctica. Se dan cuenta muy dolorosamente de la diferencia que existe entre el ser y el pensar, entre la conciencia y la vida. Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado no son quimeras ideales de sus cerebros sino creaciones muy prácticas y materiales de su autoenajenación, que sólo podrán ser superadas de un modo práctico y material, para que el hombre se convierta en hombre no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en el ser real, en la vida.

Los jóvenes hegelianos no admitían más que la lucha teórica, que colocaban sobre la lucha práctica de las masas; esta última la presentaban como manifestación de un sensualismo grosero, por cuanto el movimiento de emancipación de los trabajadores es inseparable de sus intereses y necesidades naturales.

*La sagrada familia* acota con mayor precisión el terreno del materialismo dialéctico, y profundiza algunas doctrinas generales que ya habían aparecido en los primeros trabajos de los autores. Así tenemos aquí la tesis básica que expresa una de las leyes más importantes del desarrollo social en su conjunto. "Con la profundidad de la actividad histórica —dice Marx— aumentará el volumen de la masa y de su acción."

De entre todas las contradicciones de la sociedad burguesa, Marx y Engels destacan el antagonismo que reina entre el trabajo y el capital como fuerza motriz de aquéllas. "Proletariado y riqueza son términos antagónicos. Forman en cuanto tales un todo. Ambas son modalidades del mundo de la propiedad privada. De lo que se trata es de la posición determinada que una y otra ocupan en la antítesis. No basta con decir que se trata de los dos lados de un todo. La propiedad privada en cuanto

tal, en cuanto a riquezas, se halla obligada a mantener su propia existencia y con ella la de su antítesis, el proletariado. Es este el lado positivo de la antítesis."

En consecuencia, la clase poseedora y la clase del proletariado representa la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en su autoenajenación, sabe que la enajenación es su propio poder y posee en él la apariencia de una existencia humana; la segunda, en cambio, se siente destruida en la enajenación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia humana frustrada.

Dentro de esta antítesis –dice Marx– el propietario privado es, por tanto, la parte conservadora y el proletariado la parte destructiva. De aquél parte la acción del mantenimiento de la antítesis, de éste, la acción para destruirla.

Al contraponer al idealismo de los jóvenes hegelianos las tesis iniciales de su nueva concepción materialista y dialéctica de la naturaleza y de la sociedad, los autores de *La sagrada familia* dieron forma al primer esbozo de la historia marxista de la filosofía, como historia de la lucha del materialismo contra el sistema idealista.

Marx destaca ante todo las doctrinas materialistas de los siglos XVII y XVIII, que comprende a los filósofos ingleses y franceses. El materialismo es presentado como una doctrina orgánicamente vinculada a las ciencias experimentales y a las necesidades de la vida social. A este respecto, Marx señaló la significación de la filosofía materialista para la preparación teórica del concepto comunitario de la sociedad. El idealismo, en cambio, se opone al avance de las ciencias naturales y se enfrenta a las tareas de la transformación de la vida social.

La Ilustración francesa del siglo XVIII, dice Marx, y concretamente el materialismo francés, no fue sólo una lucha tanto contra las instituciones políticas existentes como contra la religión y la teología imperante, sino también y en la misma medida, una lucha abierta contra la metafísica del siglo XVII. Se oponía la filosofía a la metafísica, como Feuerbach en su primera salida resuelta contra Hegel oponía a la embriagada especulación la sobria filosofía. La metafísica derrotada por la Ilustración fran-



cesa y, en particular, por el materialismo francés del siglo XVIII, alcanzó su restauración en la filosofía alemana especulativa del XIX, la que, según Marx, debía sucumbir ante la acción del materialismo dialéctico.

## La Ideología Alemana

En *La sagrada familia* la crítica del materialismo premarxista ocupaba un lugar reducido. En cambio, en la *Ideología Alemana*, obra escrita en 1845-46, que el público conoció sólo en 1932, se realiza un análisis crítico de la filosofía de Feuerbach. Además, se ofrece en ella una caracterización de las formas de propiedad que se han sucedido históricamente y que constituyen la base de las relaciones de producción, aunque este término no se emplea. También se completa la teoría de las revoluciones sociales en general y de la revolución proletaria. Por primera vez los dos autores dan en este libro a su doctrina el nombre de comunismo científico.

Esta obra fue escrita con propósito de esclarecimiento individual, y por tal razón ambos amigos consideraron innecesaria su publicación después de algunos infructuosos intentos.

Engels decía a este respecto: "En Manchester me había dado yo de bruces contra el hecho de que los fenómenos económicos que hasta ahora no desempeñaban ningún papel o sólo un papel desdeñable en la historiografía, constituyen una potencia histórica decisiva, por lo menos en la historia moderna; de que forman la base sobre la que surgen las actuales contradicciones de clase; y de que estas contradicciones de clase, en aquellos países en que han llegado a desarrollarse plenamente gracias a la gran industria, sirven, a su vez, de fundamento a la formación de los partidos políticos, a las luchas entre los partidos y, por consiguiente, a toda la historia política. Marx no sólo había llegado a la misma concepción sino que ya para entonces, 1844, la había generalizado en el sentido de que, en términos generales, no es el estado el que condiciona y regula la sociedad civil sino que es ésta la que condiciona y regula el estado; de que, por lo tanto,

la política y su historia deben explicarse partiendo de las relaciones económicas y de su desarrollo, y no a la inversa".

La primera premisa de toda historia humana —expresa la *Ideología*— lo constituye la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. Son obvias también las condiciones geológicas, orohidrográficas, climáticas o las de otro tipo con que los hombres se encuentran. Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres.

El hombre se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir para vivir. El modo en que los hombres producen sus medios de vida depende, antes que nada, de la naturaleza misma de los elementos vitales indispensables con que se encuentran y que se trata de producir. Este modo de producción no debe considerarse sólo en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, mas bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, de manifestar su vida, un modo de vida de ellos mismos. Lo que los individuos son depende, entonces, de las condiciones materiales de su producción.

Las relaciones entre unas naciones y otras depende de la extensión en que cada una de ellas haya desarrollado sus fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio interior. Pero no sólo las relaciones entre una nación y otra sino también toda la estructura interna de cada país depende del grado de desarrollo de la producción y de su intercambio interior y exterior. Hasta donde se han desarrollado las fuerzas productivas de una nación lo indica de manera evidente el grado hasta el cual se ha cumplido en ella la división del trabajo.

Las diferentes fases del desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad, o dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo.

En esta obra, Marx y Engels establecen tres formas de propiedad, la de la tribu, la antigua propiedad comunal y la feudal



y por estamento, que tiene como punto de partida al campo, y que en las ciudades medievales se distingue como propiedad corporativa basada en el trabajo del artesano.

La organización social y el estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puede presentarse ante la imaginación propia o ajena sino tal como realmente son, es decir, tal y como actúan, como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades, según determinados límites, premisas y condiciones materiales, independiente de su voluntad.

Así, pues, la producción de las ideas y representaciones de la conciencia aparecen al principio directamente enlazadas con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres son reales y actuantes, tal como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponda, hasta llegar hasta las formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real.

No se parte, pues, aquí de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre pensado o predicado sino del hombre que actúa y arrancando de su proceso de vida real se expone también al desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso viviente. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres —dice Marx— son sublimaciones necesarias de un proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología, y las formas de conciencia que a ellas corresponda, pierden así la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo sino que los hombres que realizan su producción material y su intercambio material cambian, asimismo, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia —insiste Marx— la que determina la vida sino la vida la que determina la conciencia.

Este modo de considerar las cosas parte de las condiciones

reales y no las pierde de vista ni por un instante. Sus condiciones son los hombres, no vistos ni plasmados a través de las fantasías sino en su proceso de desarrollo real. Tan pronto como se expone este proceso activo de la vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como les sucede a los idealistas.

Subraya la *Ideología alemana* que allí donde termina la *especulación*, en la vida real, comienza la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica de los hombres. Allí terminan las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En su lugar aparece, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraído de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones separadas de la historia real carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en serie de sus diferentes extractos. Pero no ofrecen, en modo alguno, como la filosofía, una receta con arreglo a la cual puedan aderezarse las épocas históricas. Por el contrario, la dificultad comienza allí donde se aborda la consideración y ordenamiento del material.

El parágrafo primero, donde la *Ideología alemana* analiza el contenido de la historia merece ser considerado con detenimiento, porque es un anticipo del gran desarrollo de las ideas de Marx y Engels. El fundamento de toda existencia humana —se expresa— y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen para "hacer historia", en condiciones de poder vivir. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de esas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico fundamental. El segundo reside en que la satisfacción de esa primera necesidad, la acción de cumplirla y la adquisición del instrumento adecuado para ello, conduce a nuevas necesidades; y esta creación de necesidades nuevas constituye, en rigor, un acontecimiento histórico natural.

El tercer factor que interviene aquí es el de que los hombres que renuevan su propia vida comienzan a la vez a crear a otros hombres, a procear. Esta familia, que al principio forma la única relación social, más tarde, cuando las necesidades, al multiplicarse, crean nuevas relaciones sociales y al mismo tiempo, al aumentar el censo humano brotan nuevas necesidades, pasa a ser una relación secundaria.



Por lo demás, estos tres aspectos de la actividad social no deben considerarse como tres fases distintas sino como tres aspectos, o como tres "momentos" que han existido desde el principio de la historia.

La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como de la ajena en la procreación —sostiene Marx— se manifiestan como una doble relación, natural, por una parte, y social, por otra. Es social puesto que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos. De aquí se desprende que un determinado modo de producción o fase industrial lleva siempre aparejado un modo especial de cooperación o una determinada fase social, modo de producción que es, a su vez, una "fuerza productiva"; la suma de estas fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y, por tanto, la historia de la humanidad debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y el intercambio. Se manifiesta así una relación materialista de los hombres entre ellos, condicionada por las necesidades y el modo de producción, y que es tan vieja como los hombres mismos. Esta conexión adopta de continuo nuevas formas y ofrece una "historia" aun sin que exista ningún absurdo nexo político o religioso que mantenga, además, unidos a los hombres.

Sólo después de haber considerado los momentos mencionados de las relaciones históricas originales, advertimos —expresa Marx— que el hombre tiene también "conciencia", pero tampoco ésta es de antemano una conciencia "pura". El "espíritu" nace va con el lastre de la materia, que aquí se expresa en la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, es decir, en la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia, es la conciencia práctica, real, que existe también para los otros hombres y que por eso comienza a existir para mí mismo. El lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres. La conciencia —se sostiene en la *I.A.*— es, en consecuencia, de antemano, un producto social y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, naturalmente, conciencia del *mundo inmediato*

y sensible que nos rodea, y conciencia, a la vez, de los nexos limitados con otras personas y cosas fuera del individuo consciente de sí mismo; y es también conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, ante el cual los hombres se comportan de un modo puramente animal; se trata, pues, de una conciencia animal de la naturaleza, esto es, la religión natural.

Esta religión natural o comportamiento hacia la naturaleza se halla determinada por la forma social y a la inversa. En este caso, la identidad entre la naturaleza y el hombre se manifiesta también de tal manera que la conducta limitada de los hombres hacia la naturaleza condiciona la conducta limitada de unos hombres frente a otros, y ésta, a su vez, su conducta limitada hacia la naturaleza, porque ésta apenas ha sufrido aun algún cambio histórico. Así la conciencia de la necesidad de establecer relaciones con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre vive dentro de la sociedad. Este comienzo —asegura Marx— es algo tan animal como la propia vida social, en esta fase; es una conciencia gregaria, que se desarrolla y perfecciona después, al aumentar la producción, al acrecentarse las necesidades y al multiplicarse la población. De esta manera se desarrolla la división del trabajo, que es inicialmente una división sexual. Esta división, sin embargo, adquiere su verdadero sentido cuando se separan el trabajo físico y el intelectual. A partir de este instante la conciencia puede ya imaginarse que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente; es decir, se encuentra la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría "pura", de la teología, la filosofía y la moral "puras", etc.

Con la división del trabajo, que lleva implícita toda clase de contradicciones, y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias contrapuestas, se da al mismo tiempo la *distribución* y, por lo demás, la distribución desigual, tanto cualitativa como cuantitativamente, del trabajo y sus productos. Es decir, la propiedad, cuyo primer germen se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud —expresa Marx— todavía muy rudimentaria, latente por cierto en la familia es la primera forma de propiedad, que



aquí corresponde a la definición de los modernos economistas, según la cual es el derecho a disponer de la mano de obra de los otros. Por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos.

Finalmente la división del trabajo nos brinda el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural y se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el común, en tanto las actividades no aparecen divididas voluntariamente sino de un modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder extraño y hostil, que lo sojuzga en vez de ser él quien los domine.

A partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de sus actividades, que le viene impuesto, y del que no puede librarse. Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido ante nosotros, sustraído a nuestro control, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior, y por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el común adquiere este último, en cuanto estado, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos, que da origen a las clases, entre las cuales siempre hay una que domina sobre las demás.

De ahí se desprende que todas las luchas que se libran dentro del estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, por el derecho de sufragio, etc., no son más que formas ilusorias bajo las cuales se ventilan las luchas reales entre las diversas clases. Asimismo, se deduce —según Marx— que toda clase que aspire a implantar su dominación tiene que empezar conquistando el poder político para poder presentar su interés como el interés general.

La lucha práctica de estos intereses particulares que siempre y de modo real se enfrentan a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, imponen como algo necesario la interposición práctica y el refrendamiento por el interés "general" imaginario, en la forma de estado. El poder social, esto es, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los distintos individuos empujados por la división del trabajo, se les aparece a éstos, por no tratarse de una coope-

ración voluntaria sino natural, no como poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, cuyo origen y fin desconocen, y que, por tanto, no pueden dominar.

Con esta enajenación sólo se puede acabar partiendo de dos premisas prácticas. Es necesario, por una parte, que ese poder de producción engendre a una masa de la humanidad desposeída, en contradicción con un mundo existente de riqueza y cultura. Y, por la otra, que este desarrollo constituya también una premisa práctica, absolutamente indispensable; y además, porque sólo esta expansión universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio universal de los hombres, en virtud del cual el fenómeno de la masa desposeída se produce simultáneamente en todos los pueblos, haciendo que cada uno de ellos dependa de las conmociones del otro y así instituya a individuos históricos universales, empíricamente mundiales, en vez de locales, condiciones previas para que sea factible un cambio planetario.

La *Ideología alemana* es una obra decisiva en la fundamentación del marxismo. Frente a la concepción idealista de la historia, Marx y Engels oponen las tesis fundamentales del materialismo histórico. Concretan el concepto de vida social al destacar la base real de la existencia material de la sociedad: la producción de bienes materiales. Señalan, de acuerdo con esta tesis, las formas históricas de propiedad que han aparecido: la tribal, la esclavista, la feudal y la capitalista. Admiten, a su vez, que la necesidad histórica y el carácter progresivo no son absolutos sino relativos. El desarrollo de la propiedad es antagónico y las contradicciones sociales así provocadas se agudizan sin cesar y alcanzan su punto culminante en las relaciones del trabajo asalariado y el capital. Todas las revoluciones del pasado son etapas en el desarrollo y profundización de los antagonismos sociales. La lucha de clases es así el motor de la historia y el medio idóneo para resolver las contradicciones insolubles.

## Miseria de la Filosofía

Un paso más avanzado en la elaboración del materialismo histórico y dialéctico lo da Marx con la publicación en 1847 de



la *Miseria de la Filosofía*. Es ésta una obra madura sobre la nueva teoría. En ella Marx critica las concepciones económicas pequeño-burguesas de Proudhon acerca de la producción capitalista así como la interpretación idealista y utópica que el autor francés formula de la ley del valor. Proudhon afirma que los artículos producidos por los hombres se convierten en mercancías y son intercambiados porque así ellos lo acuerdan. Sus necesidades son diversas, razón por la cual fabrican distintos objetos En vez de atribuir la diversidad de las necesidades humanas al desarrollo de la división del trabajo en el proceso de producción. Proudhon deduce la división del trabajo de la diversidad de las necesidades humanas. Con ello pone cabeza abajo todo el proceso de la vida social: el hombre de la sociedad burguesa, para él, es el "hombre natural"; el intercambio de mercancías no lo concibe como una forma históricamente pasajera de las relaciones sociales sino como la realización de principios eternos derivados de la razón humana. No obstante, Proudhon observa que en la sociedad burguesa, donde impera la producción de mercancías, el hecho resultante fundamental es la miseria de los trabajadores. Según su doctrina, esta miseria no tiene nada que ver con la ley del valor, pues es la consecuencia de la aplicación "irracional" de esta ley en la sociedad burguesa. Propone establecer una ley "verdadera" y justa del valor, que él denomina "valor constituido". Cada productor ha de recibir a cambio del producto de diez horas de trabajo, digamos, cualquier otro producto que contenga la misma cantidad de trabajo. Proudhon no tiene en cuenta la relación entre trabajo complejo y simple, calificado y no calificado.

Marx demuestra cómo el valor "constituido" de Proudhon no es más que la interpretación utópica de la misma ley que rige en la sociedad capitalista. Proudhon aspiraba a perpetuar la pequeña producción mercantil, de la que espontáneamente nace el capitalismo. No comprendía que éste aparece históricamente sobre la base de la pequeña producción mercantil y que el intercambio de mercancías, según su valor, en las condiciones propias de la sociedad burguesa, comprende la apropiación de la plusvalía por los dueños de los medios de producción.

Marx no sólo critica en este libro la utopía económica de Proudhon, analiza también su método, que es el de Hegel mal

digerido, desprovisto de la médula racional contenida en él. Marx aprovecha asimismo la oportunidad para formular una apreciación de la dialéctica hegeliana.

El punto teórico de que Proudhon parte es el sistema de las categorías, elaboradas por la economía política clásica, pero no advierte que tales categorías corresponden a la economía capitalista, y éste es el error que Marx quiere corregir. Los economistas, dice Marx, presentan las relaciones de la producción burguesa, la división del trabajo, el crédito, el dinero, etc., como categorías fijas, inmutables y eternas. Proudhon, ante la presencia de estas categorías perfectamente formadas, pretende explicar el acto de su formación y de su origen con sus principios, leyes, ideas y pensamientos.

Los economistas expresan cómo se lleva a cabo la producción dentro de esas relaciones, si bien no dicen cómo ellas aparecen, esto es, no clarifican el movimiento histórico que las engendra. Proudhon, que toma esas relaciones como principios, categorías y pensamientos abstractos, cree que no tiene más que poner orden en tales pensamientos, que se encuentran ya dispuestos en orden alfabético al final de cualquier tratado de economía política. Marx agrega que el material de los economistas es la vida activa y dinámica de los hombres; empero, los materiales de Proudhon son los dogmas de los economistas. Sin embargo, desde el momento en que se sigue el desarrollo histórico de las relaciones de producción, de las que las categorías no son más que la expresión teórica, desde el momento en que no se quiere ver en estas categorías más que ideas y pensamientos espontáneos independientes de las relaciones reales, por fuerza hay que buscar el origen de estos pensamientos en el movimiento de la razón pura.

En consecuencia, mediante tales observaciones se llega a obtener como sustancia las categorías; los metafísicos con este procedimiento creen que realizan análisis, pero lo que en verdad consiguen es alejarse cada vez más de los objetos. Supone Marx que así como a través de la abstracción se transforma toda cosa en categoría lógica, basta también eliminar todo rasgo distintivo de los diferentes movimientos para llegar al movimiento en estado abstracto, a la fórmula puramente lógica del movimiento. Y si en las categorías se encuentra la sustancia de todas las cosas,



en la fórmula lógica del movimiento se cree haber encontrado el *método absoluto*, que no sólo explica todo sino que supone además el movimiento de las cosas.

Para Hegel "el método es la fuerza absoluta, única, suprema, infinita, a la que ningún objeto puede oponer resistencia; es la tendencia de la razón a encontrarse y reconocerse a sí misma en cada cosa".

Por eso Marx infiere, con razón, que si todo se reduce a categorías lógicas y cada movimiento, cada acto de producción, al método, de aquí se sigue que cada conjunto de productos, de objetos y de movimientos se reduce a una metafísica aplicada. Lo que Hegel ha hecho para la religión, el derecho, etc., Proudhon pretende hacerlo para la economía política.

De acuerdo con la doctrina sustentada en la *Miseria de la Filosofía* las categorías no son, entonces, más que expresiones teóricas, abstracciones de las relaciones de producción. En efecto, Proudhon no ve en las relaciones reales más que la encarnación de esos principios, de esas categorías, que han estado dormidos, como él mismo lo dice, en el seno "de la razón impersonal de la humanidad".

Es necesario insistir, según Marx, en que estas relaciones sociales determinadas son producidas por los hombres, están íntimamente vinculadas a las fuerzas productivas. Al dominar nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian de manera de producir, y al cambiar ésta, la manera de ganarse la vida, modifican todas sus relaciones sociales. El molino movido a brazo nos da la sociedad feudal, en tanto que el de vapor nos brinda la sociedad de los capitalistas industriales. Pero ésto no es todo sino que los hombres al establecer las relaciones sociales con arreglo al desarrollo de su producción material, crean también los principios, las ideas y las categorías conforme con sus relaciones sociales. Resulta, pues, que tales ideas y categorías son tan poco externas como las relaciones a las que sirven de expresión, es decir, son productos históricos y transitorios.

Denuncia Marx la singular manera en que razonan los economistas cuando denuncian que sólo hay dos clases de instituciones: las artificiales y las naturales. Las del feudalismo son artificiales y las de la burguesía naturales, por supuesto. Al decir que las relaciones burguesas son naturales, los economistas pre-

tenden hacer creer que se trata de relaciones dentro de las cuales se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza; por tanto, esas relaciones son leyes eternas que deben regir siempre a la sociedad. La historia cesa de existir en cuanto la burguesía reemplaza al feudalismo.

El caso es, sin embargo, que el feudalismo también tenía su proletariado: los siervos, estamento que encerraba los gérmenes de la burguesía. La producción feudal poseía, pues, estos elementos antagónicos, que se designan con el nombre de lado bueno y lado malo del feudalismo, sin tener en cuenta que, en definitiva, el lado malo prevalece siempre sobre el bueno. El lado malo —insiste Marx— es el que, al dar origen a la lucha, produce el movimiento que crea la historia. Si en la época de dominio del feudalismo los economistas entusiasmados por las virtudes caballerescas, por la vida patriarcal de las ciudades, por el desarrollo del artesanado organizado en corporaciones, cofradías y gremios, es decir, por lo que forma el lado bueno del feudalismo, se hubiesen propuesto la tarea de eliminar lo que ensombrecía este cuadro —la servidumbre, los privilegios, la ignorancia—, ¿qué habría resultado? Se habrían destruido todos los elementos que desencadenan la lucha y matado en germen el desarrollo de la burguesía.

Cuando la burguesía se impuso, la cuestión ya no residía en el lado bueno ni en el lado malo del feudalismo sino que aquélla entró en posesión de las fuerzas productivas que habían sido desarrolladas por ella durante el feudalismo. Se destruyeron todas las viejas formas económicas, las relaciones civiles con ellas aliadas y el régimen político de la antigua sociedad.

Para formarse un juicio exacto de la producción feudal es indispensable enfocarla como un modo productivo basado en el antagonismo. También debe investigarse el modo en que se producía la riqueza en el seno de esa lucha y cómo se incubaron las contradicciones de clase y llegaron a madurar las condiciones materiales de emancipación. Esto significa con toda evidencia que el modo de producción, las relaciones en que éste se desarrolla no son en modo alguno leyes eternas sino que obedecen a un nivel determinado de desarrollo de los hombres y de sus fuerzas productivas, y que todo cambio operado a ese nivel lleva el cambio en las relaciones de producción. Como lo que importa



es no verse privado de los frutos de la civilización, de las fuerzas productivas adquiridas, es necesario quebrar las fuerzas tradicionales en las que dichas energías se han producido. Pero desde ese instante —observa Marx— la clase antes revolucionaria se torna conservadora.

En el curso de su desenvolvimiento histórico, la burguesía desarrolla su carácter antagónico, que al principio se halla encubierto. A medida que la burguesía avanza surge de su seno un nuevo proletariado, el que inicia a su vez la lucha contra su oponente natural, oposición que primero se manifiesta en conflictos parciales y fugaces, en hechos aislados de carácter subversivo. Además, si todos los miembros de la burguesía moderna tienen un mismo interés por cuanto forman una sola clase frente a otras clases, representan también designios opuestos y antagónicos. Esta oposición dimana de las condiciones económicas de la vida burguesa, con sus agudas luchas internas. Así es claro que las relaciones de producción en que la burguesía se desenvuelve no exhiben un carácter uniforme y simple, pues dentro de las mismas relaciones en que produce la riqueza se produce también la miseria y la opresión. La riqueza de la burguesía se crea destruyendo continuamente la riqueza de los miembros internos de esta clase y formando un proletariado que crece sin cesar. Marx sostiene que cuanto más se pone de manifiesto este carácter antagónico, tanto más entran en desacuerdo con su propia teoría los economistas y representantes científicos de la producción burguesa y se forman las diferentes escuelas que la dividen, a veces por razones de detalle.

En resumen, en esta importante obra, de maduración ideológica. Marx explica que las categorías científicas, a diferencia de las abstracciones idealistas, son un reflejo de las cosas y fenómenos del mundo exterior; y revela también el valor del enfoque dialéctico de los fenómenos que nos permite conocerlos, no como algo dado de una vez para siempre sino como resultado del desarrollo anterior y punto de partida de nuevas relaciones.

## El marxismo después de 1848

A pesar de su importancia no hemos de ocuparnos aquí en

detalle del *Manifiesto Comunista.* Esta obra apareció como el programa de la revolución de 1848, que se extendió a toda Europa, y resume la experiencia recogida por los creadores del marxismo en lo que puede llamarse su primera etapa de actividad intelectual y política. El libro contiene las doctrinas fundamentales del materialismo histórico y establece que "la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases", si se exceptúa a la sociedad primitiva. Este descubrimiento está en anteriores publicaciones, pero adquiere aquí por primera vez categoría científica y es elevada por Marx y Engels a la condición de fuerza motriz del desarrollo de la sociedad de clases antagónicas. Además, tal postulado lleva necesariamente a otro: la dictadura del proletariado, implícita en el Manifiesto, y al que sus autores han vuelto una y otra vez en diversos escritos.

La experiencia de las revoluciones de los años 1848 y 49 fue la base para posteriores avances doctrinarios del marxismo. En particular adquirieron relieve los problemas relacionados con la teoría de la revolución. Marx y Engels analizaron la esencia de las revoluciones burguesas en el curso de las cuales se pasa de una sociedad antagónica a otra, y llegan a la conclusión de que lo decisivo en tales hechos no es la idea de reformas graduales sino el cambio radical, de acuerdo con la concepción de que en la dialéctica los opuestos básicos no se concilian, sino que se eliminan unos a otros. Marx señala también cómo la derrota del proletariado en los movimientos mencionados se hallaba unida a las ilusiones pequeñoburguesas, y en especial a las ilusiones del simplismo republicano de que el establecimiento de la república burguesa suprimía la dominación del capital sobre el trabajo.

A partir de 1850, Marx se dedicó intensamente al estudio de la economía. El primer fruto de este esfuerzo fue su libro *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, de 1859, que en cierta medida es un trabajo introductorio para su obra fundamental. Engels dice que "este libro tiende desde el primer momento a una síntesis sistemática de todo el conjunto de la ciencia económica, a desarrollar de un modo coherente las leyes de la producción burguesa y del cambio burgués". Uno de los problemas que se le planteó a Marx para ordenar el material de esta obra fue el método. No obstante los inconvenientes que



presentaba la tarea, eligió el método de Hegel, el único que podía ser utilizado. "Lo que ponía —expresa Engels— el modo discursivo de Hegel por encima del de todos los demás era el formidable sentido histórico que lo animaba. Por muy abstracta e idealista que fuese su forma, el desarrollo de sus ideas marchaba siempre paralelamente con el desarrollo de la historia universal." Marx era, por otra parte, el único que podía entregarse a la labor de sacar de la lógica hegeliana la médula que encierran los verdaderos descubrimientos de Hegel en este campo, y de restaurar el método dialéctico, despojado de su ropaje idealista, en la sencilla desnudez en que aparece como la única forma exacta del desarrollo del pensamiento. Es mérito de Marx haber elaborado el método en que descansa la crítica de la economía política comprendiendo el aspecto histórico y el lógico.

En el prólogo de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política,* Marx manifiesta que "en la producción social de sus vidas los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia".

Debemos advertir aquí que Engels aclaró posteriormente, en carta a Bloch de 1890, el sentido de esta doctrina. "La situación económica —dice Engels— es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levantan ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan en muchos casos su forma."

Según Marx, al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. Así, pues, estas relaciones, que eran formas de desarrollo de las fuerzas productivas,

se convierten en sus trabas. De esta manera se inicia una época de revolución social. En consecuencia, cuando cambia la base económica entra en crisis también toda la superestructura erigida sobre ella. Insiste Marx en que al estudiar esas revoluciones, es necesario distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, es decir, las formas ideológicas que los hombres adquieren de este conflicto y en su lucha por resolverlo. Dentro del materialismo dialéctico la conciencia debe explicarse por las contradicciones de la vida material, por la lucha existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y nunca aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso —dice Marx— la humanidad se propone únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que tales objetivos sólo brotan cuando ya se dan o se están gestando las condiciones materiales para su realización.

Este desarrollo histórico, para Marx, es un proceso que asciende del modo inferior de producción al superior. Considera los modos de producción de la comunidad primitiva, esclavista y feudal y burguesa como fases históricamente progresivas del desarrollo social. En la sociedad antagónica este proceso se cumple como la agudización de la lucha de clases entre poseedores y desposeídos. En opinión de Marx, la verdadera historia de la humanidad debe comenzar con una nueva formación social que rescate al hombre de la enajenación en el trabajo.

## El Capital

La tarea intelectual de Marx culmina con la publicación del primer tomo de *El Capital*, en 1867. En esta obra se investigan las leyes del modo capitalista de producción y se echan los cimientos científicos del socialismo. El segundo y tercer volúmenes fueron preparados por Engels y se publicaron en 1885 y 1894, respectivamente. El primer tomo trata del análisis del proceso de la producción capitalista, según dijimos. El segundo se ocupa del proceso de la circulación. El tercero se destina al estudio de la producción capitalista en su conjunto. El cuarto volumen, dividido en tres partes, denominado *Teorías de la Plusvalía*, fue publicado por Kautsky después de la muerte de Engels, y se consagra a la historia y a la crítica de las teorías económicas. La edición de Kautsky, de donde se reprodujo la publicada en la Argentina, ha debido ser rectificada, pues contenía serios errores de ordenamiento del material originario dejado por Marx, que oscurecían y tergiversaban burdamente el sentido doctrinario de muchos textos de éste. Después de la última guerra, en efecto, se publicaron en Moscú, sobre la base de los manuscritos existentes en la sede de la Socialdemocracia Alemana, las versiones simultáneas de *El Capital* en alemán, ruso e inglés con las correcciones correspondientes. También se han editado en castellano dichas obras corregidas.

En su primer volumen, Marx analiza exhaustivamente el capitalismo como formación económico-social; la obra posee al mismo tiempo una gran significación filosófica, pues es un modelo de análisis científico, según el método materialista. En ella la dialéctica materialista no sólo encontró una aplicación exacta sino que también está elaborada como método de investigación de la realidad objetiva, como lógica y como teoría del conocimiento. Sostiene que el capitalismo es un fenómeno en desarrollo, un modo de producción, históricamente transitorio, cuyos cambios cualitativos preparan las premisas de su transformación radical, cualitativa, para saltar al nuevo modo de producción socialista. El estudio que Marx realiza del sistema capitalista se enfoca a través de las contradicciones que se dan en el movimiento y desarrollo de dicha formación social, desde las primeras manifestaciones de la producción de mercancías hasta su punto culminante cuando, según el rigor de un hecho sujeto a ley, llega un instante en que se produce la "expropiación de los expropiadores". Marx examina en detalle y también en profundidad las etapas por las que discurren estas contradicciones a medida que se agudizan los cambios de su contenido, los modos de evolución,

y expresa una de las leyes más importantes y generales del desarrollo de las formulaciones económico-sociales al decir que "el desarrollo de las contradicciones de una forma histórica de producción constituye el único camino que conduce a su disolución y reestructuración".

Los conceptos con que opera Marx son flexibles, dialécticamente contradictorios y reflejan la variabilidad y el permanente cambio de las relaciones sociales. El método de ascensión de lo abstracto a lo concreto utilizado en *El Capital* es de cuño hegeliano en efecto, pero trasladado al plano material. Lo abstracto en Hegel es lo concreto sin revelarse. En el sistema del creador de la *Ciencia de la Lógica* lo concreto es propio del espíritu, de la idea absoluta, porque la naturaleza y las relaciones sociales son el "ser otro", la apariencia. Por el contrario, en la filosofía marxista, el portador de lo concreto es la realidad material, o sea, el mundo de las cosas y de los fenómenos sensorialmente dados. Así, lo concreto de algo es la interconexión objetiva de sus partes, determinable por la relación esencial que sujeta a ley figura en su base. En cambio, lo concreto del conocimiento es el reflejo de dicha interconexión que produce genéticamente el contenido real del objeto.

Aplicado en *El Capital* con todas sus consecuencias, este método, que descubre la faz objetiva de la dialéctica hegeliana mistificada, brinda brillantes resultados. El movimiento de los conceptos, la lógica de su desarrollo y de sus transformaciones refleja la historia de la producción de mercancías y el propio proceso histórico de este fenómeno social. Marx mostró, empero, que el nexo entre lo histórico y lo lógico no es simple ni rectilíneo. En consecuencia, dado que el modo capitalista de producción subordina y modifica las formas económicas existentes en el pasado, la lógica del análisis exige que se comience por la forma básica y decisiva, que es el capital industrial. Esto, para Marx, constituye la ley que ilumina el resto y gracias a este procedimiento es posible comprender las relaciones existentes. Por tal causa sucede que Marx toma como iniciales, categorías que históriacmente han surgido más tarde respecto de otras categorías que examina en segundo lugar (por ejemplo, el capital comercial, el bancario y la renta se investiga después que el industrial). A favor de esta metodología pudo mostrar cómo la plusvalía, piedra



angular de la concepción económica marxista, encuentra su expresión concreta en todos los fenómenos y procesos de la producción capitalista.

Tratándose de *El Capital* es indispensable insistir sobre la metodología de la obra. La dialéctica idealista hegeliana era inútil, según Engels, para el estudio de las relaciones económicas de la sociedad burguesa. El método de Hegel es esencialmente idealista y en ese carácter no se adaptaba al desarrollo de una concepción del mundo más materialista que todas las anteriores. Ese método arrancaba del pensamiento puro y aquí había que partir de los hechos, más tenaces que ciertas teorías. Así pues, el método científico de la economía política de Marx sólo podía ser la dialéctica materialista, según la cual las leyes que rigen el desarrollo económico son objetivos, esto es, no dependen de la voluntad ni de la conciencia ni del designio de nadie.

"Mi método dialéctico —dice Marx en las palabras de la segunda edición del tomo primero de *El Capital*— no sólo es fundamentalmente distinto del de Hegel sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel el progreso del pensamiento, al que él convierte incluso con el nombre de idea en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre."

Si para Hegel los procesos materiales son una manifestación del proceso del pensamiento, de la idea absoluta, para Marx, en cambio, el proceso del pensamiento es un reflejo de hechos materiales, que tienen lugar independientemente del pensar. Marx rechaza, en consecuencia, la mistificación hegeliana de la realidad y del proceso mismo del conocimiento, porque de ese modo se ocultaba el estado de cosas imperante en la sociedad burguesa. 'La dialéctica reducida a su fórmula racional —escribe Marx— provoca la reacción de la burguesía y de sus teóricos, porque en la inteligencia y explicación positiva de lo que existe abriga, a la par, la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa, y además porque, al ser crítica y revolucionaria por esencia, la dialéctica enfoca todas las formas actuales sin omitir, por tanto, lo que tiene de perecedero y sin dejarse intimidar por nada (*Cap.* t. I, XXIV).

La dialéctica de Marx se opone también a la metafísica de los representantes de la economía política burguesa, para la cual el modo capitalista de producción es algo eterno, dado de una vez para siempre, e inmutable, expresión necesaria de la "naturaleza" humana. Por eso, el método de investigación de que se valen estos investigadores tiende, con preferencia, al estudio de los índices cuantitativos que caracterizan el valor, la ganancia, la renta de la tierra, etc. Antes de Marx esos estudiosos no se preguntaban por qué esos fenómenos económicos adoptaban tal carácter y no otro. Semejante concepción los llevaba a no considerar el carácter histórico del capitalismo, es decir, la diferencia cualitativa que éste presenta comparado con respecto de la esclavitud o del feudalismo, por ejemplo. En suma, aquí se identificaban las relaciones económicas existentes en las diversas formaciones sociales.

Frente a esta mentalidad metafísica, Marx se detenía en el análisis de los rasgos cualitativos específicos del capitalismo como forma perecedera e históricamente definida de la producción social. Mediante su balance teórico del desarrollo del capitalismo y de la historia de las doctrinas económicas realizó una exposición completa de la dialéctica materialista como método idóneo para investigar la economía y sus fenómenos conexos.

En los estudios económicos de Marx ocupan un lugar importante las leyes fundamentales de la dialéctica materialista y, en particular, la ley de la unidad y la lucha de los contrarios, que es la fuente del automovimiento y desarrollo de todas las cosas. El análisis concreto de un enorme material económico lo lleva a demostrar que en la realidad los contrarios, además de excluirse y negarse, se condicionan recíprocamente. Por tal motivo, la condicionalidad y la exclusión recíproca de los contrarios torna indispensable la contradicción, la lucha entre ellos. Marx investiga diversas formas de desarrollo de las contradicciones internas y señala que la lucha de los contrarios es el contenido interno y la fuerza motriz del proceso de desarrollo y, en especial, del paso de lo viejo a lo nuevo, de lo inferior a lo superior. "El único camino histórico —expresa Marx en *El Cap.*— por el cual pueden destruirse y transformarse las contradicciones de una forma histórica de producción es el desarrollo de esas mismas contradicciones."



Somete a una crítica exhaustiva la metafísica de la economía política burguesa, que oculta las contradicciones del capitalismo. Así, al impugnar las ideas de James Mill sobre el carácter armónico del régimen capitalista, manifiesta: "Allí donde la relación económica, y por consiguiente también todas las categorías que la expresan. contiene contrarios es una contradicción y, justamente, una unidad de contradicciones. Mill subraya el aspecto de la *unidad* de los contrarios y niega los *contrarios*. La unidad de los contrarios la convierte en identidad directa de estos contrarios."

Partiendo de la concepción materialista dialéctica de la naturaleza objetiva de las contradicciones internas, Marx examina en relación con ella el desarrollo de la formación capitalista. Toda la estructura de *El Capital* se caracteriza por el estudio del desarrollo de las contradicciones encerradas en una relación tan simple de la sociedad burguesa como es la mercancía, o sea, las contradicciones entre el valor de uso y el valor de cambio, entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto, etc. Del análisis de las contradicciones de la economía mercantil simple, Marx pasa a las contradicciones de la producción mercantil capitalista entre el valor y la plusvalía, descubriendo cada vez más profundamente la esencia del modo capitalista de producción. El movimiento de los conceptos en *El Capital* refleja el desarrollo de la propia realidad capitalista.

Al investigar las contradicciones del capitalismo y caracterizar la esencia de los cambios de clase que se producen en la sociedad burguesa, Marx pone de manifiesto la acción de la ley del paso de la cantidad a la cualidad en los fenómenos sociales. Por eso, cuando analiza la conversión del maestro artesano en capitalista, señala cómo la gradual acumulación de dinero y mercancías en manos de los distintos productores conduce a una relación de producción cualitativamente nueva. "Aquí —dice—, como en las ciencias naturales, se confirma la exactitud de la ley descubierta por Hegel en su *Lógica*, según la cual al llegar a cierto punto los cambios cuantitativos se convierten en diferencias cualitativas" Pero si en Hegel esta ley se mostraba como el movimiento del concepto del ser puro, Marx investiga el carácter lógico de la transformación revolucionaria a saltos, de los cambios cuantitativos en cualitativos, dentro de la propia realidad material. Marx demuestra la universalidad real de la ley del paso

de la cantidad a la cualidad, mientras que para Hegel era sólo una ley del pensamiento, y, además, presente en la fase inferior de su propio desarrollo.

El análisis de los procesos contradicitorios del desarrollo del capitalismo conduce también a Marx a la interpretación materialista y a un ulterior impulso de la ley, formulada por Hegel, de la negación de la negación. En los *Manuscritos* señalaba que la idea hegeliana de la negación, al ser concebida como algo que acaece en el pensamiento, no ostentaba un carácter revolucionario, es decir, no constituía la ruptura radical del orden de cosas existentes y el paso a una situación cualitativamente nueva. Frente a Hegel, muestra Marx que la negación no significa la superación ideal sino real de la anterior fase de desarrollo, de la vieja forma y del viejo contenido. Tal es el proceso de aparición de la propiedad privada capitalista, cuyo antecedente histórico es, según se sabe, la acumulación originaria del capital, la expropiación de los pequeños productores.

Marx demuestra que la propiedad burguesa, necesariamente, por la fuerza de la lógica objetiva de su desarrollo conduce a la negación, es decir, a la revolución proletaria, la cual no restaura la propiedad privada ya destruida sino una propiedad que recoge los progresos de la era capitalista, pero que se ha de basar en la cooperación y en la posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción creados por el propio trabajo. Marx, en el estudio de la sociedad capitalista, aplica las leyes de la dialéctica y las extiende a las categorías filosóficas tales como esencia y fenómeno, causa y efecto, posibilidad y realidad, necesidad y causalidad.

Afirma que la esencia es a la vez al nexo, internamente inherente al fenómeno, es decir, el vínculo necesario entre los fenómenos y la contradicción interna, que es la fuerza motriz del desarrollo. La tarea del conocimiento científico consiste en descubrir, tras las formas exteriores de los fenómenos, su contenido interno, sus causas y sus leyes. Al indicar la diferencia que hay entre los fenómenos y su esencia, subraya que "toda esencia estaría demás si la forma de manifestarse de las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente. Pero del hecho de que la esencia y el fenómeno no coinciden no se desprende que una y otra sean entre sí independientes. El conocimiento va de la observación de los fenómenos a una penetración cada vez más profunda en su esencia. y del conocimiento de la esencia a la investigación de las diversas formas en que se manifiesta. Es necesario reducir el movimiento aparente, que se revela en la superficie de los fenómenos, al movimiento interno, real. De ahí, por ejemplo, que la investigación de la competencia debe poner en claro las leyes de la producción capitalista mercantil que la engendra. Por eso, esencia y fenómeno no son sólo relaciones reales, existentes en el mundo objetivo sino también, al reflejarse en la conciencia, determinados grados o aspectos del desarrollo que llevan a ahondar el conocimiento humano. Mientras "la economía política burguesa clásica investiga la conexión interna del régimen capitalista de producción, los economistas vulgares no saben más que hurgar en las concatenaciones aparentes, cuidándose tan sólo de explicar y hacer gratos los fenómenos, si se nos permite la frase, y masticando hasta convertirlos en papilla para el uso doméstico de la burguesía los materiales suministrados por la economía científica desde mucho tiempo atrás".

Cuando Marx desenmascara la economía política vulgar y somete a crítica la limitación metafísica de sus grandes predecesores —Adam Smith, Ricardo y otros— no se contenta con descubrir los vínculos internos recíprocos de la esencia y el fenómeno sino que explica concretamente la razón de que los hechos empíricos, los procesos exteriores, se distinguen de la esencia, de la ley interna, es decir, por qué determinada ley de los fenómenos o esencia no puede convertirse en su forma pura. Marx señalaba que la tarea de la ciencia, una vez que ha descubierto la esencia de los fenómenos, consiste en mostrar la necesidad de una u otra expresión de la esencia, comprendida la necesidad de la apariencia a ella inherente. La ciencia debe analizar los eslabones intermedios que se interponen entre la esencia y el fenómeno, y modificar su relación recíproca y su expresión exterior. Al investigar la ley del valor, por ejemplo, escribe a Kugelman, en 1868, que la tarea "consiste concretamente en explicar cómo se manifiesta la ley del valor".

Tal planteamiento dialéctico ayudó a Marx a resolver los problemas más arduos de la economía política, ante los cuales se habían mostrado impotentes los representantes clásicos de esta ciencia en el pasado. Así, por ejemplo, Ricardo estimaba que la

diferencia entre el precio de venta de las mercancías y su valor es, o una excepción o un exponente de la limitación de esta ley. El error de Ricardo se debe a su noción metafísica sobre la relación de la ley y de sus manifestaciones, de la incomprensión de que entre la esencia y el fenómeno hay eslabones intermedios que transforman el valor en precio de producción. Ricardo, según Marx, "elude las etapas intermedias y trata de demostrar directamente la coincidencia de unas categorías con otras". La esencia es considerada por Ricardo como algo petrificado y dado de una vez para siempre, fuera del desarrollo y de las luchas de las contradicciones.

Un aporte valioso a la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico es el problema de la abstracción científica, que Marx estudia en relación con las categorías de la lógica dialéctica. Marx investiga el origen y desarrollo de las abstracciones, su vínculo mediato con la realidad objetiva y su valor cognoscitivo. Explica que las relaciones sociales son independientes de esos conceptos y representaciones; estos últimos son un reflejo de tales relaciones. Por eso, el punto de partida de la investigación no han de ser las abstracciones sino los hechos reales en los cuales aquéllas se basan. Las contradicciones que se descubren en las abstracciones científicas tienen su raíz en la propia realidad objetiva.

La presencia de determinadas abstracciones es, para Marx, un momento y un grado necesario en el conocimiento científico de la realidad, y se encuentra condicionado por premisas económico-sociales. Así, el descubrimiento de la ley del valor era imposible en la antigüedad, en particular porque en aquella época el trabajo abstracto no se había convertido aún en la realidad misma, en principio dominante sobre el que descansaban todas las relaciones económicas entre los hombres. Por eso, Aristóteles no pudo llegar hasta el concepto de valor de cambio, aunque comprendía que las mercancías intercambiadas contienen algo en común que hace posible el trueque de unas por otras.

Marx subrayaba el papel de las abstracciones científicas en el proceso del conocimiento. Sostenía que "en el análisis de las formas económicas de nada sirven el microscopio ni los reactivos químicos. El único medio de que disponemos en este terreno es la capacidad de abstracción". Esta última consiste en separar



de los fenómenos lo secundario a fin de destacar los vínculos internos, las interdependencias esenciales, las leyes que la observación empírica no puede percibir directamente.

En oposición a la metafísica burguesa, opera con abstracciones que son generalizaciones de fenómenos y procesos concretos, originados por determinadas condiciones históricas. De este modo, categorías de la economía política marxista, tales como la plusvalía, el trabajo necesario y el plustrabajo, el capital y otras, son grados de la investigación científica de las leyes del modo capitalista de producción, que lo diferencian de las restantes formas de producción social.

Las abstracciones científicas de la doctrina marxista son el resultado y el medio para descubrir los fenómenos y los objetos individuales, lo que es esencial y a la vez históricamente específico. Ponen también de relieve lo general en lo particular, y permiten prescindir de lo inesencial y casual. Con la ayuda de las abstracciones, en unión con la experiencia y la práctica, la ciencia busca aproximarse a una verdad relativamente permanente, dentro del constante devenir de los fenómenos. Así, la economía política de Marx, en tanto investiga el proceso de la formación de los precios en el mercado, muestra que los precios de las mismas mercancías cambian de continuo en las sociedades capitalistas, mientras que su valor, dentro de un determinado lapso, se mantiene invariable en lo fundamental.

Para que las abstracciones puedan cumplir su misión en el conocimiento han de distinguirse por su suficiente grado de independencia respecto de los datos singulares y por cierta perfección formal.

Marx, en consecuencia, sometía a una rigurosa crítica las abstracciones empleadas por la economía política burguesa clásica. Así, la falta de una definición precisa de la plusvalía en Smith y Ricardo, por ejemplo, no les permite a éstos aislar el concepto de valor de otros como el de ganancia o los tipos especiales de ganancia. En ese sentido, Marx dice que "si bien se reprocha a Ricardo una abstracción excesiva, lo justo sería atribuirle lo contrario, esto es, la capacidad insuficiente de abstracción", sobre todo cuando al examinar los valores de las mercancías los confunde con la ganancia.

Marx, por el contrario, aclara la diferencia que existe entre plusvalía y ganancia, y al mismo tiempo muestra su unidad. De esta manera descubre el verdadero origen del enriquecimiento de los capitalistas y arranca el velo que ocultaba el misterio de la plusvalía creada por el obrero en el proceso de su labor y de la que el industrial se apropia, en la forma de trabajo no retribuido.

Hemos dicho ya que la categoría aludida es la más importante dentro de la concepción económica de Marx. Debemos, pues. explicar con más detalle cómo se origina esta plusvalía, puesto que ella ha dado origen al capitalismo. La plusvalía no puede provenir de la circulación de mercancías, porque éstas sólo conocen el intercambio de equivalentes; tampoco puede surgir de un aumento de los precios, ya que las pérdidas y las ganancias recíprocas de vendedores y compradores se equilibrarían. Se trata de un fenómeno social promedio, generalizado. Para obtener la plusvalía, sostiene Marx, el poseedor del dinero necesita encontrar en el mercado una mercancía cuyo valor de uso posea la singular propiedad de ser fuente de valor. Y esta mercancía existe: es la fuerza de trabajo del hombre. Su uso es el trabajo, y éste crea valor. El poseedor del dinero compra la fuerza de trabajo por su valor determinado, como el de cualquier otra mercancía, por el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción, es decir, por el costo del mantenimiento del obrero y su familia. Una vez que ha comprado la fuerza de trabajo, el capitalista tiene el derecho de consumirla, esto es, obligar al obrero a trabajar durante un día entero, supongamos que durante doce horas. Pero el obrero crea en seis horas —tiempo de trabajo "necesario"— un producto que basta para su mantenimiento. Durante las seis horas restantes —tiempo de trabajo "suplementario"— engendra un plusproducto, no retribuido por el capitalista, que constituye la plusvalía. Por consiguiente, desde el punto de vista del proceso de producción, en el capital hay que distinguir dos partes: el capital constante —máquinas, instrumentos de trabajo, materia prima—, cuyo valor pasa sin cambios al producto elaborado; y el capital variable, que es el que se invierte en pagar la fuerza de trabajo. El valor de este capital no permanece inalterable sino que aumenta en el proceso del trabajo al crear la plusvalía.

Siguiendo ahora el hilo de nuestra exposición, debemos aclarar que ningún concepto, por adecuado que sea, está en condiciones de expresar toda la plenitud y complejidad de los procesos que se investigan. Sólo el conjunto, el sistema de conceptos, vinculados entre sí dialécticamente, puede reflejar, resumir y generalizar los variados hechos de la realidad en su movimiento, cambio y desarrollo Desde este punto de vista, ofrece un gran interés el examen de las transiciones recíprocas de los conceptos en *El Capital*. Por ejemplo, el tránsito del concepto de valor al de plusvalía refleja un proceso histórico en el que en determinadas condiciones el valor engendra una nueva categoría.

La interrelación de los conceptos, que se extiende a todos los dominios, representa relaciones que tienen existencia real. Por eso la investigación de los vínculos lógicos es inseparable del análisis científico de su base material. Así pues, desde las posiciones de la lógica materialista, Marx somete a crítica la limitación de la economía política clásica, cuyos representantes, a pesar de su aptitud científica y su deseo de penetrar en la esencia de los fenómenos, no consiguieron descubrir los aspectos más profundos en que se asienta la sociedad burguesa. Marx señalaba, por ejemplo, que aparentemente Smith y Ricardo examinaron la plusvalía y la ganancia en su relación recíproca, pero un estudio más detenido nos muestra las confusiones en que cayeron por la carencia de un método riguroso e idóneo para aplicarlo a la realidad.

Marx expone, asimismo, la inconsistencia de la lógica hegeliana, que aspira a representar el esquema absoluto de todos los procesos que tienen lugar en el universo, a los que Hegel concedía un sentido eminentemente lógico. El filósofo alemán planteó el problema de los vínculos entre las categorías, así como el de su desarrollo y transición, y fue ésta, en verdad, una hazaña intelectual y un valioso antecedente para el materialismo. Empero, tales vínculos ostentan a menudo en el sistema hegeliano un carácter artificial, puesto que las categorías son presentadas no como reflejo de los procesos históricos reales sino como ideas que planean fuera del mundo. Los problemas de la lógica dialéctica de Hegel, tales como la relación entre lo abstracto y lo concreto, lo lógico y lo histórico, los resuelva Marx con un criterio materialista. La ciencia —sostiene Marx— comienza históricamente la investigación "por las premisas reales, y así, cuando se trata, por

ejemplo, de la economía política, empieza por la población, que es la base y el fundamento de todo el proceso de producción. Para estudiar el todo es necesario antes dividirlo en sus diversos aspectos. Estas partes del todo. separadas por el análisis, encuentran su expresión en las abstracciones, las cuales son examinadas de conformidad con la relación real de las partes del todo en la realidad objetiva. Sólo de este modo es posible conocer científicamente la variedad de los fenómenos, el todo y sus leyes.

Lo concreto es la síntesis de innumerables determinaciones, es decir, la unidad de lo diverso. En el pensamiento, lo concreto se presenta, por tanto, como un proceso de unificación, como un resultado, aunque es el punto de partida real y por consiguiente lo es también de la percepción y de la representación. Por el primer camino, la representación se evapora hasta convertirse en una determinación abstracta. Por el segundo, en cambio, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por medio del pensamiento. Este segundo camino lo caracteriza Marx como un grado teórico más elevado del conocimiento científico, el cual en el proceso histórico concreto, en sus numerosas manifestaciones, no se puede alcanzar directamente en la primera fase de la investigación. Así, conocer el capitalismo como un todo es tarea irrealizable mediante el estudio directo del todo; no obstante, a este concepto del todo se puede llegar sólo por el dominio de sus partes y grados de desarrollo, las que después deben integrarse.

Marx elaboró con criterio materialista la idea hegeliana de lo abstracto en lo concreto, pues separó el núcleo racional contenido en ella, y aplicó esa concepción al proceso del reflejo comprendido dialécticamente. De esta manera, Marx da una solución nueva al problema del punto de partida del análisis lógico del proceso histórico. Señala que en la economía política del capitalismo la premisa para conocer toda la variedad de las relaciones de la sociedad burguesa lo constituye el estudio de la mercancía, verdadera célula del sistema. A partir de la mercancía, que Marx define como un "objeto exterior, una cosa apta para satisfacer necesidades humanas, de cualquier clase que ellas sean", comienza el estudio teórico de las leyes fundamentales del capitalismo, como formación económico-social específica. Marx pasa después a fenómenos cada vez más complejos y concretos.



Mediante el estudio de la mercancía, de la circulación mercantil como base de la formación capitalista, Marx resuelve uno de los problemas esenciales de la lógica dialéctica: el comienzo de la investigación, o sea, el punto de partida del conocimiento teórico, que debe servir como modelo para cualquier otro tema. Ese punto teóricamente inicial ha de ser la relación objetiva más simple de los fenómenos, que es condición necesaria para la existencia y desarrollo de todas las demás relaciones más complejas, que se estudian en la ciencia dada. A la vez, esta misma relación objetiva es resultado del desarrollo precedente, y por tal causa debe ser comprendida como relativamente compleja. La mercancía es anterior al capital, pero el desarrollo de éste reproduce sobre una base nueva y más amplia el intercambio de la mercancía, la que establece sobre los hombres y la sociedad un dominio abrumador. Este fenómeno tan especial lo estudia Marx con el nombre específico de fetichismo de la mercancía, que es la representación falsa e ilusoria del individuo acerca de las relaciones de producción y surge a favor del régimen de la propiedad privada.

Por esta razón, en las mercancías como punto inicial de sus estudios descubre Marx en germen las contradicciones del desarrollo de la formación capitalista. Luego de resolver el punto de partida de la investigación científica, Marx fundamenta la necesidad del ascenso teórico de lo abstracto a lo concreto, de lo simple a lo complejo. Para estudiar el objeto en toda su concreción, esto es, en sus vínculos y relaciones, es necesario prescindir por el momento de la variedad de relaciones que le es propio y analizarlo, si se permite el término, en forma pura, y después de ello pasar a su examen en todos sus nexos con otros fenómenos. Así, antes de analizar la producción capitalista en su unidad con la circulación, unidad que existe en la realidad concreta, Marx investiga antes en lo fundamental la producción, en el tomo primero de *El Capital*; más tarde hace lo propio con la circulación capitalista en general, y separadamente de la producción en el tomo segundo, y sólo después de esto presenta el panorama completo de la producción y la circulación en su conjunto, en su unidad viva y concreta, tarea que se cumple en el tomo tercero.

El sistema de las relaciones capitalistas aparece en *El Capital* ante el lector como un todo viviente, en desarrollo, con sus contradicciones internas, que por la fuerza de sus leyes deben engendrar las condiciones de su propia muerte, según Marx. Al ascender de lo abstracto a lo concreto y de la concreción de primer orden a la de segundo orden, esto es, a la realidad concreta comprendida de modo más profundo y exhaustivo de las relaciones generales más simples a las más complejas del capitalismo, Marx fundamenta en todos los aspectos los principios del conocimiento dialéctico materialista. De esta manera desarrolló con espíritu creador la dialéctica materialista, ya que para él la dialéctica de la sociedad burguesa es, como dice Lenin, sólo un caso particular de la dialéctica en general.

Rasgo especial del ascenso de lo abstracto a lo concreto y de la concreción de primer orden a la de segundo orden, que se desarrollo en *El Capital* y en la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, en que ello tiene lugar sobre la base de la unidad del análisis y la síntesis, de la inducción y la deducción. En sus trabajos económicos, Marx brinda un ejemplo de análisis científico sobre la compleja y diversa realidad del capitalismo, de la escisión de los aspectos y fases fundamentales de este desarrollo en los sectores específicos de la investigación. Merced a este análisis descubre en la sociedad capitalista su célula más simple: la mercancía; además, pone de manifiesto las contradicciones de la producción mercantil, cuya contradicción básica consiste en el carácter social de la producción y la forma privada de apropiación. También considera el carácter contradictorio de la fórmula general, consistente en la búsqueda afanosa de la plusvalía, la que provoca el desorden de la producción, las crisis periódicas, la miseria de las masas, miseria que los países altamente industrializados exportan a las colonias o naciones subdesarrolladas en forma de competencia o de guerras.

Mediante el análisis unido a la síntesis, Marx consigue reflejar en la ciencia económica el panorama real del objeto sometido a estudio. Al realizar esta reproducción pasa a primer plano la síntesis, que en Marx no sólo es complemento del análisis sino también algo así como su continuación orgánica y desarrollo.

La síntesis, según se advierte en *El Capital*, y en otras obras, es un complejo fenómeno de recreación en el pensamiento del



cuadro general de la realidad y no una simple yuxtaposición mecánica de las distintas partes extraídas de la totalidad mediante el análisis. El movimiento del pensamiento de lo concreto a lo abstracto propio del análisis se completa luego con el movimiento del pensar de lo abstracto a lo concreto como resultado del conocimiento de las diversas formas en que se manifiesta lo concreto.

Merced al paso del análisis a la síntesis, la realidad estudiada aparece ante la mente del investigador como un todo único, en que sus distintas partes puestas en el orden correspondiente por la realidad misma se hallan interrelacionadas y aparecen como formas de expresión de la esencia y de leyes muy profundas. La síntesis termina y corona las conquistas de otras formas de conocimiento de la esencia y mediante ella reproduce en la mente el movimiento concreto de la esencia en el proceso real de su desarrollo. Si con la ayuda del análisis y de otros procedimientos descubre Marx, por ejemplo, la plusvalía, valiéndose de la síntesis y sin desdeñar el análisis, por supuesto, muestra cómo la plusvalía se concreta en las diversas formas de la ganancia capitalista, es decir, la ganancia comercial, el interés, la renta del suelo, etc.

El análisis y la síntesis no sólo se siguen entre sí, también se hallan presentes en cada acto del conocimiento de la realidad. Así, cuando Marx investiga la esencia contradictoria de la mercancía no sólo la divide con la ayuda del análisis, el valor de uso y valor de cambio, sino que mediante la síntesis muestra que estos aspectos de la mercancía, que se contradicen mutuamente, son partes de un todo único: de la producción mercantil simple y de la producción mercantil capitalista y del cambio. Otro tanto ocurre al estudiar la plusvalía, el capital y demás categorías económicas.

En el proceso de la investigación analítico-sintética se vale también de la inducción y de la deducción, es decir, de métodos en que el pensamiento, que parte de lo fundamental de la observación de los hechos concretos, llega a conclusiones generales (inducción) o bien apoyándose en conclusiones generales investiga hechos concretos (deducción). Lenin señala que Marx realiza en *El Capital* un análisis doble: deductivo e inductivo. Toda

conclusión general va precedida del análisis detenido de un gran número de hechos concretos empíricos.

La inducción y la deducción, lo mismo que el análisis y la síntesis, no son para Marx formas de investigación independientes, separadas del método dialéctico en su conjunto, sino modos del conocimiento subordinados a los dictados de la dialéctica materialista. Es decir, esas categorías coinciden con los procesos que tienen lugar en la realidad misma.

Marx critica la metafísica contenida en la economía política burguesa y señala los defectos del método seguido por Adam Smith y Ricardo para el análisis de las relaciones capitalistas. Señala el divorcio entre lo abstracto y lo concreto, la reducción de fenómenos económicos complejos a categorías económicas simples, que después se convierten en abstractas. Esta unilateral vía analítica del conocimiento de lo concreto a lo abstracto, propia de Ricardo y de la escuela clásica, se debe a su carácter metafísico. En Ricardo, según Marx, hay aún otra falla, pretende demostrar que las distintas categorías o relaciones económicas no están en contradicción con la teoría del valor, en vez de proceder al contrario, es decir, seguir su desarrollo con todas sus contradicciones. Ricardo, en definitiva, es incapaz de realizar el ascenso dialéctico de lo abstracto a lo concreto y de lo menos concreto a lo más concreto.

Un error de este tipo tiene determinado fundamento social. Prueba que la economía política burguesa no se preocupa en desarrollar genéticamente las distintas formas productivas sino en reducirlas mediante el análisis a la unidad. Esto significa que la economía política burguesa no considera la producción capitalista como una categoría histórica sino como la forma natural de la producción social, esto es, como algo absoluto y eterno. Por esta causa, las categorías económicas que estudia la economía burguesa no reflejan una determinada sucesión en el desarrollo del capitalismo sino que pretenden presentarlo como algo dado de una vez para siempre.

Hegel consideraba que la marcha del pensamiento de lo abstracto a lo concreto no es un reflejo del desarrollo de la realidad sino del movimiento propio del concepto y ahí reside la mistificación de su dialéctica. Marx, por el contrario, demuestra que el ascenso de lo abstracto a lo concreto es el método por medio



del cual "el pensamiento asimila lo concreto, lo reproduce como espiritualmente concreto, aunque ello no representa el proceso de aparición de lo concreto mismo".

En su estudio de las leyes del desarrollo del capitalismo Marx señala que la investigación lógica del proceso histórico sólo ofrece su conocimiento real cuando esa investigación refleja el proceso histórico y sus etapas fundamentales en el orden de la sucesión en que tuvieron lugar, según la realidad objetiva.

"Allí donde comienza esta historia —dice Engels— debe comenzar también el proceso discursivo, y el desarrollo ulterior de esto no será más que la imagen refleja, en forma abstracta y teóricamente consecuente, de la trayectoria histórica." Se trata de una imagen refleja corregida, con arreglo a las leyes que brinda la propia trayectoria histórica, y así cada factor puede estudiarse en el punto de desarrollo de su madurez, en su forma clásica. El curso de la investigación lógica, el orden de la sucesión de las categorías de *El Capital* reproduce entonces, las fases históricas fundamentales del desarrollo del capitalismo. Tal es, por ejemplo, el estudio de las formas del valor, que comienza con la forma simple del cambio y termina con la forma completa y desarrollada y, por fin, con la forma monetaria del valor. En esta síntesis resulta que las categorías abstractas más generales de la economía política, a diferencia de otras más concretas, reflejan etapas más tempranas del desarrollo del capitalismo como mercancía, el dinero, etc.

El paso de la economía mercantil simple a la producción y circulación mercantil capitalista, el paso de la producción de la plusvalía absoluta a la relativa, de la cooperación a la manufactura y de ésta a la gran industria prueba también cómo en Marx se refleja lo histórico en lo lógico. Al referirse a esta característica básica de la lógica de *El Capital*, Lenin decía que en esta obra se da la historia del capitalismo y el análisis de los conceptos que resumen dicha historia.

Sin embargo, debemos señalar que si bien Marx subraya los vínculos de lo histórico y lo lógico, no los eleva al plano de lo absoluto, no trata de buscar en la realidad cambios artificiales que correspondan a cada transición en el movimiento del análisis lógico. En el ascenso del pensamiento científico de lo menos concreto a lo más concreto es muy importante, ante todo, la divi-

sión de los conceptos y un orden de sucesión en el análisis que corresponda a los fenómenos en la propia sociedad capitalista estructurada y madura. En la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* expresa que a primera vista parece natural empezar el análisis de la producción capitalista por la renta de la tierra, por la propiedad agraria, ya que la agricultura es la forma inicial de la producción en todas las sociedades estabilizadas. Sin embargo, ésta es una visión errónea del problema, pues "cada forma de sociedad tiene un determinado tipo de producción". En las sociedades precapitalistas, la antigua y la feudal, la forma dominante de la producción era la agricultura, que imponía su sello a las demás actividades productivas. En el capitalismo la situación es muy distinta. El tipo decisivo de producción es la industria, y la agricultura se va aproximando a esta forma y cae por completo bajo el imperio del capital. La fuerza dominante en la sociedad burguesa es el capital. Por eso, según Marx, resultaría inadmisible tomar las categorías económicas en el orden de sucesión en que han aparecido. Por el contrario, su orden de sucesión se determina por la relación en que se hallan entre sí en la sociedad burguesa moderna. No se trata de la situación que históricamente ocuparon las relaciones económicas en las distintas formas sociales que se han conocido. Se trata de su división dentro de la sociedad burguesa moderna.

Estas tesis de Marx tienen gran importancia desde el punto de vista del método, pues de la verdad lógica, o sea, de la profundidad que alcance la generalización de los fenómenos en el mayor grado de su desarrollo depende también la verdad de la comprensión de lo histórico. Todo lo que antecede a la aparición de una forma más elevada sólo es comprensible acertadamente en el caso de que ella sea captada en todo su sentido. Por eso dice que la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono y, a la vez, en las especies animales inferiores sólo se comprenden los signos de otras más elevadas cuando ya se conoce lo más elevado.

Marx demuestra que la lógica de una ciencia guarda una indisoluble unidad con la teoría de dicha ciencia. La economía política creada por Marx es la más profunda generalización teórica de la historia del capitalismo y al mismo tiempo la reelaboración crítica de toda la historia de la ciencia económica contem-



poránea que investiga esa forma capitalista. En *El Capital*, indica Lenin se aplica a una misma ciencia la lógica y la teoría del conocimiento del materialismo.

Marx investiga en *El Capital* las condiciones históricas bajo las cuales surgen las clases en general y las clases de la sociedad burguesa en particular. El principio fundamental de la aparición de las clases lo ve en el incremento de las fuerzas productivas, en la división del trabajo y en la aparición de la propiedad privada.

En *El Capital* se desarrollan las tesis del materialismo histórico relativas a la relación entre el ser social y la conciencia social. Muestra que sobre las diversas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales existentes se levanta toda una superestructura de diversos sentimientos, modos de pensar y concepciones del mundo. La clase entera los crea y los plasma, derivándolos de sus bases materiales y de las correspondientes relaciones sociales. Hay, entonces, una dependencia íntima entre la conciencia y las condiciones objetivas de la vida de las clases. A primera vista parece como si la conciencia de los poseedores de mercancías fuese por completo libre e independiente de las causas exteriores y que sus acciones se hallasen determinadas por su "libre voluntad". Pero la realidad es muy distinta. La relación jurídica entre los simples poseedores de mercancías, cuya forma es el contrato, refleja el predominio de la base económica. El contenido de esta relación reside en su aspecto económico mismo. Aquí las personas sólo existen como representantes de sus mercancías. Por tanto, la conciencia queda determinada por las condiciones de la vida y de la actividad material de los hombres.

Puesto que en las condiciones de la producción mercantil capitalista esas relaciones productivas adoptan un carácter exterior, fuera de su control y de su actividad consciente, son percibidas como relaciones entre cosas, no entre hombres. Así, tales "cosas" —las mercancías, el dinero— semejan algo misterioso, incomprensible, hostil a los hombres aunque son productos de su propia actividad. A este fenómeno de producción mercantil capitalista y a su reflejo en la conciencia de los hombres Marx lo llamó, según dijimos, el fetichismo de la mercancía.

Marx sigue paso a paso la transformación en fetiche de las relaciones sociales en la conciencia burguesa, descubre la esencia del fetichismo del dinero, del capital, del interés, de la renta de

la tierra, etc. El fetichismo de la mercancía alcanza su punto culminante en la denominada fórmula trinitaria del capital: capital-ganancia o capital-interés, tierra-renta de la tierra, y el trabajo-salario. Desde el punto de vista de esta trinidad parece como si el capital crease la ganancia, la tierra, la renta de la tierra, y el trabajo, el salario. Pero el trabajo, en realidad, elemento de esta trinidad, crea no sólo el salario sino también la ganancia y la renta de la tierra. De aquí que la forma de la trinidad altere las reales condiciones de las cosas. Produce la impresión falsa de que el capital y la tierra por sí y no por el trabajo de los obreros en las empresas del capitalista y de los campesinos en la tierra fueran los que crean la ganancia del capitalista y la renta de la tierra, del propietario del suelo.

La conciencia fetichista es, por su esencia, religiosa. La forma religiosa más apropiada para una sociedad productora de mercancías resulta, en consecuencia, según Marx, el cristianismo, como una de las religiones más abstractas con su doctrina de la predestinación, según la cual las acciones y el destino de cada individuo han sido prefijadas por una fuerza divina. La vida del productor de mercancías en la sociedad capitalista depende por completo de si será vendido el producto de su trabajo y del precio que se obtendrá. Es decir, el productor de mercancías se halla bajo la dependencia de leyes que él desconoce, de una espontánea producción y circulación mercantil. Esta creencia, señala Engels, refleja el hecho de que en el mundo del comercio y de la competencia el éxito o la quiebra no depende de la aptitud o debilidad del individuo sino de las circunstancias sobre las que él no tiene poder. Marx, por su parte, dice que la desaparición total de las representaciones fetichistas es posible únicamente con un gran cambio, "cuando las condiciones de la vida diaria laboriosa y activa representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto de la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que a ello equivale, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando éste sea obra de hombres libremente asociados".

Podemos decir, en resumen, para finalizar esta parte, que *El Capital* no es sólo el estudio científico más completo de la economía política sino que es también un aporte decisivo a la filosofía del materialismo dialéctico e histórico. Esta obra, que encierra el esfuerzo intelectual de los mejores años de la vida de Marx, da una base científica al principio de la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento materialista; elabora también las leyes y categorías fundamentales de la lógica dialéctica materialista y expone sus tesis más importantes. De este modo, Marx, además de aplicar el método dialéctico, o sea, la teoría materialista del conocimiento a la investigación de los más complejos procesos económicos, establece también en todos sus aspectos la dialéctica materialista como ciencia y como praxis de transformación revolucionaria del mundo.



Debemos hacer mención aquí a un trabajo de Lenin que amplía y completa la perspectiva abierta por *El Capital*. Se trata de *Imperialismo, fase superior del capitalismo*, publicado en 1916, en el que se analiza la economía de los países capitalistas cuando comienza el auge de los monopolios.

Al escribir Marx su obra, la libre competencia era, para la mayor parte de los economistas, una "ley natural". Marx había demostrado sin embargo, con su examen teórico e histórico del capitalismo que la libre competencia engendra la concentración de la producción y que ésta, en cierto grado de su desarrollo, conduce al monopolio. A fines del siglo pasado y comienzos de éste los *cartels* se convierten en la base de la vida económica; es el problema que se plantea Lenin en su libro, quien señala cinco rasgos principales, característicos de dicho estadio del capitalismo: 1) la concentración de la producción y del capital en la época del imperialismo llega a un nivel tan elevado de desarrollo que conduce a la creación de los monopolios, los cuales desempeñan un papel decisivo en la vida económica de los estados capitalistas; 2) el capital monopolista bancario se funde con el capital monopolista industrial y sobre esta base se forma el capital financiero; 3) la exportación de capital, a diferencia de la exportación de mercancías, adquiere un significado particularmente importante; 4) el proceso de monopolización llega hasta la formación de poderosos monopolios internacionales, entre los cuales se efectúa el reparto del mundo; 5) la división territorial del mundo se realiza entre el puñado de superpotencias capitalistas más importantes.

Para preparar este trabajo, en los años 1915 y 16, Lenin empleó una copiosa documentación económica y política, y estu-

dió críticamente multitud de obras de investigadores burgueses. Una vez elaborado este material, puso en relieve que el imperialismo era la fase superior y postrera del capitalismo o, según su prognosis, la antesala de la revolución.

El libro que nos ocupa aplica en forma creadora los principios de la interpretación materialista de la historia, comienza el estudio de la nueva etapa del capitalismo por el cambio de su base económica, esto es, por la concentración de la producción, por el crecimiento de los monopolios, por la fusión de los bancos monopolistas, por la fusión de los bancos y la industria, y por la formación del capital financiero mostrando el proceso de reparto económico y político del mundo entre los monopolios internacionales.

Lejos de limitarse al análisis teórico de las relaciones de producción en la sociedad imperialista, Lenin indaga los principales cambios sociales, políticos e ideológicos, y las consecuencias del incremento de los monopolios en la economía del capitalismo. Ofrece también un agudo análisis dialéctico de los fenómenos económicos y políticos de la nueva época, exponiendo sus vínculos y sus efectos mutuos.

La concentración de la producción capitalista condujo, por ley natural, al dominio de los monopolios, a la socialización de la producción, creando así la base material para el paso al socialismo "El capitalismo, en su fase imperialista —escribe Lenin— conduce de lleno a la socialización de la producción en sus más variados aspectos, arrastra, por decirlo así, a pesar de su voluntad y conciencia, a los capitalistas a un cierto régimen social nuevo, de transición entre la plena libertad de competencia y la socialización completa. Pero los monopolios no eliminan su antítesis, la competencia, que se agudiza más, puesto que compiten entre sí gigantescas asociaciones del capital financiero, que ahogan despóticamente a la pequeña producción y la someten a sus designios.

La socialización de la producción en la gran industria, en tanto preserva la propiedad privada capitalista sobre los medios de trabajo, significa agravar la contradicción fundamental del capitalismo, entre el carácter social de la producción y la forma privada de apropiación, lo que da lugar a que el capitalismo se corrompa. Su descomposición se expresa en la tendencia al estancamiento técnico, generado por los monopolios, los cuales cie-



rran el paso a los inventos e innovaciones que amenazan sus ganancias, o bien los impulsan y acrecientan para subyugar a los países políticamente débiles y poseedores de riquezas potenciales.

## Engels y la Dialéctica de la Naturaleza

Este trabajo, cuyo propósito es realizar una síntesis de las ciencias naturales, de sus resultados, no fue preparado para la imprenta. Desde el año 1873 a 1882, Engels trabajó en esta obra aumulando material al que no pudo dar forma definitiva por falta de tiempo. Sólo mucho después de su muerte, en 1925, se publicaron los artículos, notas y fragmentos que constituyen el volumen, en el cual se someten a un profundo estudio los problemas filosóficos planteados por las ciencias naturales.

En la *Dialéctica de la Naturaleza* se halla una amplia investigación filosófica de la historia y de los problemas capitales de la ciencia natural, una crítica del materialismo mecanicista, del método metafísico, así como de las concepciones idealistas en las ciencias positivas. Cierto es que algunas cuestiones particulares, que se relacionan con problemas especiales de las ciencias y que han sido tratados por Engels en su libro, han envejecido y no podía menos que suceder así, dado el enorme progreso experimentado por aquéllas. No obstante, la manera materialista, dialéctica, de proceder al análisis de las cuestiones científicas y de generalizarlas filosóficamente mantiene su actualidad.

Engels pone de relieve los errores de la ideología burguesa, que trataba de arrastrar consigo a las ciencias naturales. Señala que el modo metafísico de pensar se halla históricamente condicionado y fue necesario en su tiempo; hasta fines del siglo dieciocho, este modo de pensar ayudó a las ciencias naturales a cumplir una tarea esencial, esto es, la de sistematizar el material empírico acumulado. Sin embargo, a fines del citado siglo, dicho modo de pensar comenzó a agotar sus posibilidades, y al llegar al segundo tercio del siglo diecinueve se convirtió en una traba para los avances de las ciencias naturales, en un método de pensar reaccionario. Los descubrimientos científicos del siglo diecinueve abrían en la vieja concepción metafísica de la naturaleza

una brecha tras otra, demostrando la existencia de una dialéctica objetiva de los fenómenos del mundo material.

En la cuarta parte de este trabajo haremos un resumen de la gravitación de la dialéctica en las ciencias del siglo XIX, y también ofreceremos una síntesis de las leyes de esta disciplina, según pueden apreciarse a través del espíritu que alienta en la concepción de los creadores del materialismo histórico. Intentamos reflejar de este modo, en forma objetiva, el contenido doctrinario de un pensamiento que trata de ir al fondo de los fenómenos y la esencia que afectan a la naturaleza, la sociedad y el individuo, en su íntima concatenación y concreta realidad.

Engels considera que la metafísica, lejos de ayudar a las ciencias naturales a romper con la religión, en las nuevas condiciones, llevaba a la teología. "La suprema idea general a que se remontaba esta ciencia de la naturaleza —dice Engels— era la idea finalista de las instituciones, la vacua teleología wolfiana, según la cual los gatos han sido creados para comerse a los ratones y éstos, a su vez, para ser comidos por aquéllos, y la naturaleza toda para poner de manifiesto la sabiduría del Creador. Y hay que decir que mucho honra a la filosofía de aquel tiempo el que no se dejase extraviar por el estado limitado de los conocimientos contemporáneos de la naturaleza, que, por el contrario, desde Spinoza hasta los materialistas franceses, insistiesen en explicar el mundo por sí mismo, dejando que las ciencias naturales del futuro se encargaran de fundamentar en detalle esta explicación."

Entre los científicos de su tiempo, Engels revela la flagrante contradicción de que ellos mismos, prisioneros de la metafísica, no comprendían el verdadero valor de sus descubrimientos. El hábito de pensar metafísicamente se había convertido en una tradición muy arraigada y nociva.

Engels destaca el significado filosófico de los descubrimientos científicos que expulsan de la ciencia todos los actos de creación sobrenaturales. "La nueva concepción de la naturaleza había quedado delineada en sus rasgos fundamentales: todo lo que había en ella de rígido se aflojaba, cuanto había de plasmado en ella se esfumaba, lo que se consideraba eterno pasaba a ser perecedero, y la naturaleza toda se revelaba como algo que se movía en perenne fluir y eterno ciclo."

La concepción materialista-dialéctica de los fenómenos de la



naturaleza no deja lugar ni al idealismo ni al agnosticismo, el cual afirma que las leyes naturales son incongnoscibles. Al considerar el nivel general de desarrollo de las ciencias positivas del siglo diecinueve con el que existía en el anterior, Engels expresa que el panorama ha variado por completo, pues hoy toda lnaturaleza se extiende ante nosotros, por lo menos en sus líneas fundamentales como un sistema aclarado y comprendido de procesos y concatenaciones. Concebir a la naturaleza en forma materialista significa estudiarla tal como se presenta, sin aditamento extraño. Para ello es indispensable retornar del pensamiento metafísico al dialéctico. Los positivistas y los empiristas de todo tipo habían negado en la época la necesidad de una síntesis filosófica de los resultados obtenidos por las ciencias naturales. Esta renuncia a la filosofía era, en verdad, una manera de soslayar el materialismo histórico y dialéctico y refugiarse, de paso, en el idealismo.

En la *Dialéctica de la Naturaleza* se muestra con toda claridad la creadora visión de Engels ante los problemas de las ciencias. Este no se limita a rechazar las tesis de sus adversarios, expone su propia solución de los problemas filosóficos de la ciencia, adulterados por los pensadores idealistas. Tal es la posición que adopta respecto de la clasificación de las ciencias, el origen de la vida humana, el movimiento cíclico de la materia en el universo y otros problemas científicos de aquella época cuya interpretación filosófica sigue siendo válida en nuestros días. A Engels pertenece la definición de objeto de las ciencias naturales, según la cual tal objeto es la materia en movimiento, es decir, formas y especies se pueden conocer sólo en movimiento; de los cuerpos fuera del movimiento, fuera de toda relación con otros cuerpos, nada puede decirse. Unicamente en el movimiento revela el cuerpo lo que es. Por eso las ciencias naturales sólo conocen los cuerpos al considerarlos en sus relaciones recíprocas. El conocimiento de las distintas formas del movimiento es, en verdad, el conocimiento de los cuerpos. Así pues, el estudio de las diversas formas del movimiento es el objeto principal de las ciencias naturales.

En esta definición queda expresada una de las tesis fundamentales del materialismo dialéctico: la que nos habla de los nexos indisolubles entre la materia y el movimiento, o sea, de que

el movimiento es la forma de existencia de la materia, tesis que se desarrolla en el *Anti-Dühring*.

Engels examina las diversas ciencias naturales en una conexión consecuente, disponiéndolas en el orden que sigue: en primer término, la mecánica; luego la física, la química y, por fin, la biología. según el orden de importancia de la época. Cada una de esas disciplinas se ocupaba, según Engels, de las formas concretas de la materia. Al poner estas ciencias en una conexión consecuente y al destacar las transiciones de una a otra, resolvía desde las posiciones de la dialéctica materialista el problema general planteado por el desarrollo científico de aquel entonces, es decir, la clasificación de las ciencias. Las transiciones tienen que operarse por sí mismas. Así como una forma de movimiento se desarrolla partiendo de otra, de igual manera deben brotar de un modo necesario unas de otras las diferentes ciencias.

Engels subraya las distinciones cualitativas que hay entre las formas del movimiento, su complicación y desarrollo, que va desde las formas más simples hasta otras cada vez más complejas y elevadas. "El movimiento aplicado a la materia es cambio en general", el movimiento concebido como modalidad o un atributo de la materia abarca todos y cada uno de los cambios y procesos que tienen lugar en el universo, desde el simple desplazamiento hasta el pensamiento. Esta concepción materialista-dialéctica del movimiento de la materia la opone Engels a las afirmaciones de los mecanicistas. Insiste en la necesidad de estudiar las transiciones entre las distintas formas del movimiento. Una característica de las ciencias naturales del siglo dieciocho y primera mitad del diecinueve, residía en que todos sus dominios fundamentales se encontraban separados, entre ellos se levantaban fronteras muy precisas, elevadas por los metafísicos a la categoría de lo absoluto. Partiendo de la idea del desarrollo de la naturaleza, del reconocimiento de la concatenación universal y la capacidad de recíproca transformación de todas las especies de materia y todas las formas de movimiento, Engels muestra que en un futuro próximo dentro de las ciencias naturales habrían de pasar a un primer plano las investigaciones que hasta entonces habían permanecido en las sombras. Supone que la elaboración había de afectar a la física y a la química tal como antes se las comprendían, esto es, aisladas unas de otras, y elevar a terrenos completamente



nuevos, no estudiados aún, la transición de una ciencia a otra, al terreno de su penetración recíproca.

La tarea más importante que las ciencias naturales tenían ante sí en la segunda mitad del siglo diecinueve, era crear un cuadro integral de la naturaleza en las relaciones y transiciones recíprocas de todas sus partes, para lo cual era necesario llenar los hiatos artificiales entre las ciencias y suprimir las divisiones que las separaban. De aquí llegaba Engels a la conclusión de que de la confluencia de las ciencias antes separadas, como la química y la física, la química y la biología, habría que esperar en breve plazo importantes descubrimientos.

No se limitaba, pues, a observar lo que ocurría en las ciencias naturales de su tiempo y a proporcionar una generalización filosófica de lo que la ciencia había ya encontrado. También interviene activamente en ellas y partiendo de la teoría del materialismo histórico atrae la atención de los científicos hacia los nuevos problemas.

Especial significación filosófica posee el punto de vista de Engels acerca del origen de la vida, que él relaciona con su definición, según la cual "la vida es el modo de existencia de los cuerpos albuminoideos". De acuerdo con este concepto el problema de la aparición de la vida en la tierra se reduce a determinar las condiciones en las cuales el proceso de complejidad de las combinaciones orgánicas (compuestos de carbono) lleva, mediante la química, a la formación de cuerpos albuminoideos, con lo que se alude al protoplasma y al cambio de sustancias específicas que se hallan en los seres vivientes.

Engels creyó, y esto fue una brillante intuición, que con motivo de los tres grandes descubrimientos científicos que destacamos o sea, la transformación de la energía derivada del descubrimiento del equivalente mecánico del calor, el descubrimiento de la célula orgánica como unidad originaria a partir de la cual se desarrollan todos los seres, y, por fin, la teoría de Darwin sobre la evolución, todos los procesos fundamentales de la naturaleza reciben una explicación materialista y dialéctica, es decir, se reducen a causas naturales. Así, pues, desde esta base concreta queda por explicar el nacimiento de la vida mediante la naturaleza inerte, lo cual, de acuerdo con Engels, equivale a crear cuerpos albuminoideos a partir de sustancias inorgánicas. La quí-

mica se acerca cada vez más a la solución de este problema; ahora ésta puede obtener toda sustancia cuya composición conozca exactamente.

Desde esa época la ciencia ha hecho grandes avances por el camino señalado por Engels. Al respecto tienen mucha importancia los trabajos de los biólogos y bioquímicos contemporáneos, que estudiante el origen de la vida y el aspecto físico-químico de la herencia. La idea fundamental de Engels —de que la vida surgió por vía química a partir de lo inorgánico— sirve de base a la actual hipótesis materialista acerca del origen de la vida.

Al tiempo que desenmascaraba la doctrina idealista del carácter eterno de la vida, refutaba también los supuestos anticientíficos del materialismo vulgar acerca de la "generación espontánea". La aparición de organismos inferiores observada por los investigadores tenía lugar en el seno de los líquidos que contenían cuerpos orgánicos y que se hallaban en contacto con el aire. Apoyándose en los descubrimientos de Pasteur, indicaba que en ese caso no se produce ninguna "generación espontánea" de la vida, y que los gérmenes de los organismos vivientes provenían del aire o se hallaban ya en el líquido.

Rechaza, asimismo, la idea de que la vida sólo puede existir en forma celular y de que la célula nace únicamente de la célula. La vida habría surgido históricamente en forma de albúmina no estructurada, que poco a poco se desarrolló hasta la formación de la célula, como fase más elevada de los seres vivientes. Pasaron, sin duda, millones de años antes de que se presentaran las condiciones en que, dándose el siguiente paso de avance, logró esta albúmina informe crear la primera célula, mediante la formación del núcleo y la membrana. Por tal motivo, reconoce Engels que sería pueril querer explicar el movimiento de una sola célula partiendo simplemente de la materia inerte, sin tomar en cuenta los grados intermedios del proceso; es ciertamente fantástico creer que con un poco de agua putrefacta se puede obligar a la naturaleza a hacer en pocas horas lo que le ha costado miles de años preparar en su lento y complicadísimo laboratorio natural.

Al definir la vida como un modo de existencia de los cuerpos albuminoideos, Engels señala el carácter más general de esta



forma específica del desarrollo; subraya que el aspecto decisivo de la existencia de los cuerpos orgánicos más complejos "es un intercambio permanente de sustancias con la naturaleza exterior que los rodea, y que al cesar este intercambio dejan también de existir, por lo que la albúmina entra en estado de desintegración".

En tanto utiliza los materiales de las ciencias positivas, Engels elabora y enriquece las leyes y categorías fundamentales de la dialéctica materialista. Demuestra que las leyes dialécticas son otras tantas leyes reales que rigen el desarrollo de la naturaleza y cuya vigencia es también aplicable a la investigación material.

Todos los principios de la dialéctica reciben una interpretación materialista. Acerca del paso de los cambios cuantitativos a los cualitativos, dice que "en la naturaleza, y de un modo claramente establecido para un caso singular, los cambios cualitativos sólo pueden producirse mediante la adición o sustracción cuantitativas de materia y de movimiento". Tal concepción de la ley se apoyaba en la física y la química de aquel tiempo y era una síntesis filosófica de sus resultados: la teoría de la transformación de la energía, los puntos de vista sobre los cambios de los estados de agregación, la teoría cinético molecular, la teoría de la estructura química y, por fin, la ley periódica de los elementos químicos que Mendeleiév acababa de descubrir.

Son importantes las manifestaciones de Engels acerca del carácter y los tipos de saltos que se producen en la naturaleza. Rechaza la idea metafísica de que en la naturaleza se suceden transformaciones revolucionarias no preparadas, como si cayeran del cielo bajo la acción de una fuerza sobrenatural. A tales opiniones contrapone la idea de desarrollo, de conformidad con la cual los cuerpos de la naturaleza cualitativamente diversos surgieron y se desarrollaron de modo lento y gradual, pero no como consecuencia de un repentino acto de creación inexplicable. Critica, por ejemplo, la noción de "cataclismo", de Guvier, en la que ve una teoría revolucionaria de palabra y reaccionaria de hecho. "Fue Lyell el primero que hizo entrar en razón a la geología al reemplazar los bruscos cambios debidos al capricho del creador por los resultados graduales de una lenta transformación de la tierra."

De igual modo, Engels critica enérgicamente la concepción de que el sistema solar surgió de manera repentina, bajo la acción

de un mítico impulso inicial. Frente a esta idea opone la hipótesis cosmológica de Kant y Laplace, según la cual el tránsito desde el origen del universo a partir de la nebulosa primitiva hasta su actual estado se produjo en forma gradual, como resultado del desarrollo histórico de la materia. Esta concepción en virtud de la cual apareció una cualidad nueva es ciertamente lo más valioso de la teoría anticipada por Kant y luego matemáticamente confirmada por Laplace.

Es importante también el análisis filosófico que en la *Dialéctica de la Naturaleza* se realiza respecto de los tres grandes descubrimientos de las ciencias naturales que ya hemos mencionado. Luego de estudiar la transición del movimiento mecánico al calórico, examina el caso contrario, del calor al movimiento mecánico, y las condiciones de esta inversión. Tal orden de sucesión en el examen de este problema responde a la marcha histórica de los hechos, pues el momento del descubrimiento práctico de la transformación del movimiento mecánico en calor —la obtención del fuego por fricción— puede ser considerada como el comienzo de la historia humana; y con la creación de la máquina de vapor se conseguía transformar el calor en movimiento mecánico. Se cerraba así el ciclo de los inventos destinados a la utilización práctica de la recíproca transición de las formas mecánica y calórica del movimiento.

Engels plantea, por lo demás, el problema de la lógica dialéctica y en particular el de la clasificación de los juicios, que queda resuelto según la generalización materialista de la historia del conocimiento y del empleo práctico por el hombre de los procesos reales de la naturaleza.

En su análisis de la historia de la transformación recíproca del movimiento mecánico y el calor, señala que las categorías de la lógica son las fases por las que pasa históricamente el conocimiento humano de la naturaleza. El conocimiento comienza con el estudio de hechos concretos —lo individual—, pasa después a agrupar los mismos en las distintas esferas de los fenómenos naturales —lo particular—, y termina con el descubrimiento de las leyes generales de la naturaleza, es decir, lo universal. Tal visión, materialista y dialéctica, da lugar a Engels para volver una y otra vez a la crítica del idealismo hegeliano.



Nos encontramos, pues, aquí, como resultado de nuestros conocimientos teóricos de la naturaleza del movimiento en general, con lo mismo que en Engels se nos muestra como un desarrollo de la forma discursiva del juicio en cuanto tal. Esto demuestra, en efecto, que las leyes del pensamiento y las leyes naturales coinciden necesariamente entre sí cuando se las conoce de un modo certero.

También se sirve Engels de los datos de la física para estudiar algunas categorías fundamentales de la dialéctica materialista y, en primer término, las categorías de cualidad, cantidad y medida, relacionándolas con la teoría de la conservación —aspecto cuantitativo— y transformación —aspecto cualitativo— de la energía, como medidas del movimiento. Sobre esta base, Engels resuelve la vieja controversia de los matemáticos de los siglos XVII y XVIII acerca de la medida del movimiento; revela lo que una y otra parte perdía de vista, esto es, la existencia de la transición, de la transformación cualitativa del movimiento mecánico en calor. Cuando el movimiento mecánico es transmitido sin que cambie su forma, su conservación se expresa por una medida llamada "cantidad de movimiento" o "impulso"; pero si experimenta un cambio cualitativo, desapareciendo como movimiento mecánico y transformándose en otras formas de movimiento, su conservación se indica por una medida distinta, por unidades de "energía mecánica".

La doctrina de la energía se basa en el conocimiento de la unidad, en el carácter inseparable de los aspectos cualitativos y cuantitativos del movimiento. Partiendo de este hecho, Engels combate la conclusión idealista de Clausius, acerca de la inevitable "muerte térmica" del universo. Señala, ante todo, que la afirmación de Clausius se contradice con la idea de la indestructibilidad cualitativa del movimiento, es decir, que toda forma cualitativamente determinada de la materia puede y debe ser engendrada por la materia misma en el curso de su desarrollo. La conclusión acerca de la muerte térmica del universo está en irreconciliable contradicción con las leyes fundamentales de las ciencias de la naturaleza. La carencia de mérito de la teoría de la muerte térmica reside, ante todo, en que separa la materia del movimiento, considera las formas cualitativamente diversas del movimiento, no como condición fundamental de la materia, como

manifestación de su vida interna, sino como algo introducido desde afuera.

El análisis filosófico de dicho problema permitió a Engels revelar perspectivas inéditas sobre la teoría de la transformación de la energía, a las que no podía llegar ninguno de los hombres de ciencia que defendían posiciones metafísicas. Al esbozar el panorama en que entonces se debatía la teoría de la electricidad, Engels indicaba que para aclarar la situación en ella reinante se debían estudiar las transiciones y transformaciones recíprocas de las formas eléctrica y química del movimiento: por una parte, la electrólisis en que la forma eléctrica de la energía se convierte en química, y, por otra, el galvanismo en que la forma química de energía sigue el camino inverso. La comprensión de los estrechos nexos entre la acción química y la eléctrica y viceversa habría de producir resultados extraordinarios en estos campos de la nivestigación, según veía Engels.

Mas para ello es indispensable que los propios físicos y químicos adviertan que no es posible limitarse meramente a cuestiones técnicas, puesto que se trata del conocimiento de fenómenos en donde la física se entrelaza de la manera más estrecha con la química y ésta con aquélla.

Al exponer los efectos de la chispa eléctrica —escribía— refiriéndolos a le descomposición y reagrupación química, el físico dice que esto interesa más bien a la química. Los químicos, en cambio, expresan, en el mismo caso, que interesa a la física. Así, en el punto tangencial entre la ciencia molecular y la ciencia atómica, ambos se declaran incompetentes, cuando es aquí donde, en realidad pueden expresarse mejores resultados.

Esta previsión anunciada por Engels en 1882 se vio muy pronto confirmada por la teoría de la disociación electrolítica del fisicoquímico sueco Arrhenius, con su noción central del ión y más tarde con el estudio del proceso de ionización de los gases, que condujo al descubrimiento del electrón.

Un excelente ejemplo de cómo fundaba Engels de manera científico natural los problemas de la dialéctcia materialista lo tenemos en su análisis del significado filosófico de los descubrimientos realizados en biología, en particular de los que guardaban relación con el darwinismo. Estos descubrimientos, según era evidente, confirmaban la teoría dialéctica sobre el desarrollo de



los fenómenos de la naturaleza a través de la lucha de los contrarios. Los datos de la biología, sobre todo de la teoría de la evolución, proporcionan la base para analizar una serie de categorías de la dialéctica materialista.

Analiza Engels la relación entre identidad y diferencia y señala que el proceso de desarrollo de los organismos no entra en el marco abstracto de la lógica formal. La identidad abstracta, señala, que se expresa por el principio de identidad, no se aplica a la naturaleza orgánica. La planta, el animal, toda célula, es, en cada momento de su vida, idéntica consigo misma, y a la vez diferente, por la asimilación y la secreción de sustancias, por el proceso circulatorio que en ella se opera, es decir, por una suma de innumerables cambios moleculares que constituyen la vida.

Frente a la mayoría de los naturalistas, demuestra, apoyándose en la teoría de la evolución, que la contradicción de identidad y diferencia ostenta un carácter dialéctico, que estos dos polos existen sólo en su interacción, por lo que la diferencia ha de ser considerada como existente dentro de la identidad. Como ejemplo se citan "los cambios de las especies que se cuentan por varios millones.

Engels somete a crítica las concepciones metafísicas de los naturalistas inclinados a pensar que la necesidad y la casualidad se excluyen de una vez para siempre. La solución metafísica del problema conduce al idealismo. Al separar la necesidad y la casualidad, al calificar de casual todo lo que no pueden hacer entrar en el denominador común de las leyes universales, los metafísicos reducen lo casual a algo que no está sujeto a leyes y que no es explicable. Y en ese plano, como observa Engels, lo mismo es que la causa de los fenómenos inexplicables sea atribuida al azar o a Dios. Por otra parte, al criticar la unilateral posición del determinismo mecanicista, que trata de poner fin a la casualidad negándola, subraya que la admisión de una necesidad de ese género no nos saca tampoco del círculo teológico de la naturaleza.

Engels rechaza los dos falsos puntos de vista y señala que la teoría de Darwin es una prueba real, en el plano de las ciencias naturales, de la concepción dialéctica acerca de los vínculos internos existentes entre necesidad y casualidad. A este respecto, subraya que "son precisamente las infinitas diferencias casuales de los individuos, dentro de cada especie, las que van acentuán-

dose hasta romper el carácter de la especie misma, y cuyas causas, aun las más cercanas, sólo pueden ponerse de manifiesto en muy contados casos. Esas causas llevan a cuestionar lo que hasta entonces representaba la base de todas las leyes de la biología, el concepto de especie, en su rigidez e inmutabilidad metafísicas anteriores. El material de hechos causales que ha ido acumulándose entretanto ha agotado y roto la vieja idea de la necesidad.

Asimismo, mediante la utilización de los materiales de la teoría de la evolución biológica, demostró la inconsistencia de las pretensiones de quienes atribuían a la inducción el carácter de único método científico infalible en el conocimiento. Esta concepción metafísica de la inducción reposa sobre una supuesta contradicción absoluta entre ella y la deducción. Frente a esta idea Engels establece que la inducción y la deducción se hallan recíprocamente vinculadas y que, además, es imposible en general reducir las formas lógicas del silogismo sólo a estas dos expresiones.

Engels apoya su crítica de los omniinduccionistas con los datos de la teoría del desarrollo. Impugna así el juicio de Haeckel porque aboga en favor de la inducción, en momentos en que sus resultados son puestos en duda. La teoría de la evolución ha arrebatado incluso, a la inducción toda la clasificación de los organismos, retrotrayéndola a la descendencia, a la deducción; una especie se deduce literalmente de otra, pues resulta del todo imposible probar la teoría de la evolución por medio de la simple inducción. La teoría de la evolución hace que los conceptos manejados por la inducción, como los conceptos de especie, género y clase pierdan sus contornos fijos y se conviertan en relativos, con los que no puede operar la inducción.

A esto se une la reserva de que las líneas de limitación absolutamente rígidas son "incompatibles con la teoría de la evolución". Las líneas divisorias que median entre los vertebrados, los peces y los anfibios, las aves y los reptiles no son absolutas sino relativas. La insuficiencia de la inducción unilateral, lo mismo que la del antiguo método metafísico de pensar, se pone aquí de manifiesto con toda evidencia, puesto que "todas las distinciones se funden y disuelven en grados intermedios, y todas las contraposiciones aparecen contrarrestadas por términos que se entrelazan".



Al continuar el análisis del aspecto filosófico de la doctrina de la evolución en biología, Engels rechaza la concepción unilateral de la lucha por la existencia como pretendido origen fundamental del desarrollo de la naturaleza viva. Frente a ello afirma que en la vida orgánica "partiendo de la simple célula, la teoría de la evolución demuestra cómo todo progreso, hasta llegar por una parte a la planta más complicada y por otra al hombre, es el resultado de la pugna entre la herencia y la adaptación". La lucha de estos contrarios sirve de principal impulso motriz para el desarrollo de la vida en la tierra.

Según Engels, ante todo que no hay que limitar estrictamente la lucha por la existencia a la lucha que se produce como consecuencia de la superpoblación. Señala que el cambio y la evolución de las especies se producen también sin la superpoblación de los seres vivos que dan lugar a la "lucha por la existencia". En tal caso, se revela el papel decisivo de las condiciones exteriores en la vida de los organismos.

En su exposición de la idea de que la variabilidad de las especies viene condicionada por la adaptación de los organismos vivos al medio variable, a las condiciones materiales variables de la vida, Engels revela la diferencia sustancial que existe entre la actividad del animal y del hombre. El animal, en el mejor de los casos, sólo alcanza a recoger lo que ya encuentra terminado, mientras que el hombre produce medios de vida que la naturaleza no proporcionaría sin su intervención. Este hecho torna imposible transferir a la sociedad humana las leyes de las sociedades animales.

La fórmula de la lucha por la existencia resulta inconsistente aplicada a la vida social y la historia. Por sí sola —dice Engels— la concepción de la historia como una serie de luchas de clase es mucho más rica en contenido y más profunda que la simple reducción de las diferentes fases, poco variadas entre sí, que ofrece la lucha por la existencia. Los darwinistas sociales no muestran mayor perspicacia al trasladar mecánicamente las leyes de orden biológico a la vida social. "Toda la doctrina de Darwin sobre la lucha por la existencia equivale a trasladar de la sociedad a la esfera de la naturaleza viviente la doctrina de Hobbes, de la guerra de todos contra todos, y la concepción económica burguesa de la competencia junto a la teoría de la población de Malthus.

Una vez realizado este juego de manos... de nuevo trasplantan estas mismas teorías de la naturaleza originaria a la historia, y luego afirman haber probado que ellas tienen la fuerza de leyes eternas de la sociedad humana.

En la doctrina de Darwin —sostiene Engels— estoy de acuerdo con la teoría de la evolución; pero el modo darwinista de demostración (la lucha por la existencia, la selección natural) no lo considero más que como la expresión primera provisional e imperfecta del hecho recién descubierto. "Es necesario comprender con exactitud la verdadera dialéctica del desarrollo de la naturaleza viviente y en este punto hay una grave falla interpretativa entre los defensores del darwinismo." Antes de Darwin, observa Engels, los que ahora sólo ven por todas partes la lucha por la existencia destacaban, en cambio, la *colaboración* dentro de la naturaleza orgánica, en la que el mundo de las plantas proporciona al animal oxígeno y alimento, mientras que el mundo animal da a las plantas anhídrido carbónico y abonos. Ambas nociones hasta cierto grado son justas, pero una y otra son también unilaterales. La interacción de los cuerpos comprende tanto la armonía como el choque o bien la lucha y la colaboración. Pero reducir toda la riqueza y variedad del desarrollo histórico a la seca fórmula de la lucha por la existencia significa reducir el alcance del método empleado a una convención muy estrecha.

Además, Engels superó la visión limitadamente biológica del origen del hombre y consideró este problema desde las posiciones dialécticas materialistas, insistiendo en la antropogénesis basada en el trabajo.

A este respecto es importante tener presente el ensayo de Engels "El papel del trabajo en la transformación del mono al hombre", incluido en la obra que nos ocupa. En él se examinan leyes sociales que determinan la aparición del hombre y de la sociedad humana. Generalizando los datos recogidos por la biología, la paleontología y la antropología, demuestra Engels que en el proceso de la evolución se crean premisas para pasar al trabajo, tales como la posición erecta, liberación de las extremidades anteriores al caminar, alto desarrollo de la psique de los monos antropomorfos antecesores del hombre. El trabajo adquiere rasgos de actividad específica humana cuando se empiezan a preparar instrumentos. "El trabajo —expresa Engels— en primer lugar, y después de él y en seguida a la par el lenguaje son los dos incentivos más importantes con cuya influencia se ha transformado el cerebro del mono en el cerebro del hombre, que aun siendo semejante a él es mucho mayor y más perfecto. Y al desarrollarse el cerebro, se desarrollaron también, a la vez, sus instrumentos inmediatos: los órganos de los sentidos. A la manera como el lenguaje, en su gradual desarrollo, va acompañado por el correspondiente perfeccionamiento del órgano del oído, así también el desarrollo del cerebro en general lleva aparejado el de todos los sentidos."

"Al repercutir sobre el trabajo y el lenguaje el desarrollo del cerebro y de los sentidos puestos a su servicio, la conciencia más y más esclarecida, la capacidad de abstracción y de deducción sirven de nuevos incentivos para que ambos sigan desarrollándose, en un proceso que no termina ni mucho menos en el momento en que el hombre se separa definitivamente del mono; sino que desde entonces difiere en cuanto al grado y a la dirección, según los diferentes pueblos y las diferentes épocas, que a veces se interrumpe, incluso con retrocesos locales y temporales, pero que, visto en su conjunto, ha avanzado en formidables proporciones, poderosamente impulsado, de una parte y de otra, encausado en una dirección más definida por obra de un elemento que viene a sumarse a los anteriores, al aparecer el hombre ya terminado: *'la sociedad'*."

La *Dialéctica de la Naturaleza* apoyándose en las ciencias naturales resuelve problemas decisivos de la teoría del conocimiento, enfocados desde el punto de vista de la unidad de la dialéctica y de la teoría del conocimiento del materialismo. El fuego se concentra sobre el agnosticismo, que afirmaba que el conocimiento tenía sus límites. Engels denuncia el intento de los neokantianos para difundir entre los científicos dudas sobre la veracidad de nuestros conocimientos acerca del mundo exterior. Es de señalar que Engels en su análisis de la lucha de las tendencias filosóficas entonces fundamentales en las ciencias de la naturaleza logró hallar los primeros síntomas de la crisis que se aproximaba en estas disciplinas, crisis de la que Lenin habría de hacer un estudio exhaustivo. Puede decirse que Engels se acercó al descubrimiento de las causas que más tarde dieron origen al "idealismo físico", cuando afirma que "tan pronto como el ma-

temático se parapeta y se hace fuerte en su inexpugnable fortaleza de la abstracción se esfuman todas aquellas analogías con la realidad. Lo infinito se convierte en algo totalmente misterioso, y el modo cómo se opera a base de ello en el análisis pasa a ser algo puramente inconcebible, en contradicción con todas las experiencias y todo el entendimiento".

La elevación de la física a un plano matemático permitía que las relaciones reales de los cuerpos materiales fueran reemplazadas por abstracciones matemáticas, que eran presentadas como productos puros de la razón humana, y no como reflejo de las relaciones reales de las cosas. Los científicos se veían empujados a estas posiciones idealistas por el hecho de que la física se hallaba poseída por un espíritu que interpretaba las matemáticas con un criterio subjetivista, según el cual el aparato matemático, convertido por algunos físicos en algo independiente, desempeñaba en la física un papel cada vez más importante.

Al considerar el problema de la hipótesis, Engels señala su papel decisivo en el proceso de las ciencias naturales. La ciencia no puede limitarse a una simple recopilación de hechos sino que aspira a descubrir las causas que los originan, que ayudan a investigarlos, a explicarlos y a conocer las leyes que los rigen. En este proceso de las ciencias naturales cumple un papel esencial la hipótesis, que es una conjetura acerca de las causas de los hechos estudiados, conjetura que los explica y que establece las leyes que los unen. Para que la hipótesis se convierta en teoría científica es necesario demostrarla. En la determinación de la verdad o falsedad de una hipótesis, el papel decisivo corresponde a la práctica.

En tal sentido, para confirmar los resultados de la filosofía positiva y los progresos conseguidos por las ciencias naturales se refiere Engels a la ley periódica de los elementos descubierta por Mendeléiev. Apoyándose en la ley de transición de los cambios cuantitativos a cualitativos, el sabio ruso reveló el secreto que cubría una ley aún desconocida de la naturaleza. Además, las previsiones científicas de Mendeléiev se vieron confirmadas, y así la práctica demostró que los conocimientos que tenemos de las leyes de la naturaleza son fidedignos. Al valorar este acontecimiento desde el punto de vista filosófico, Engels expresa que aplicando inconscientemente la ley del paso de la cantidad a la



cualidad "había logrado Mendeléiev llevar a cabo una hazaña científica que puede compararse con la de Leverrier al calcular la órbita de Neptuno.

El principio de la ley periódica mencionado no fue aceptado por muchos científicos. No se veía en él una ley objetiva de la naturaleza y se la consideraba como un medio cómodo para la clasificación de los elementos. Para Mendeléiev, en cambio ,se trataba de una ley objetiva de la naturaleza en estrecho contraste con su dialéctica espontánea en el enfoque de los elementos químicos. Esta ley, según Engels, es expresión concreta de la ley de la dialéctica materialista del paso de lo cuantitativo a lo cualitativo, y fue aplicada por el químico ruso de modo intuitivo.

De sumo interés son las manifestaciones de Engels sobre el concepto de materia. Ante todo aclara el problema de la materia en cuanto tal, de la materia en general, y de la materia en sus formas concretas. Desde el punto de vista de la metafísica, el problema de la materia en general encuentra una solución fácil: hay que despojar a los cuerpos de todos los caracteres particulares y específicos, y lo común que quede después de esta operación será la materia como tal. Engels señala que la "materia en general" no existe en la naturaleza, de la misma manera que no existe el fruto en general, que no sea a la vez una especie concreta y determinada de fruto. Nosotros conocemos el mundo material, con existencia objetiva, estudiando los distintos objetos de que se compone; al conocer esos objetos conocemos la materia como tal. Al análisis del concepto de materia va unido el examen que Engels hace del problema de la estructura de la materia. Considera que en la química se abre una nueva época a través de la atomística, razón por la cual considera como padre de esta ciencia a Dalton y no a Lavoisier. A la vez entrevé el desarrollo de la física con la teoría molecular y la transformación de las formas del movimiento.

Frente a la vieja concepción mecanicista del atomismo, según la cual existían sólo partículas mecánicas de materia primaria, caracteriza como materialista dialéctica la nueva concepción del atomismo de acuerdo con la cual hay numerosos tipos de materia cualitativamente distintos y que se forman unos tras otros, y representan grados de desarrollo y de complicación cualitativa.

Excepcional importancia tiene el reconocimiento por Engels

de la estructura compleja de los átomos, los que no deben ser considerados en modo alguno como simples partículas de la materia o las más pequeñas que se conocen.

La obra que nos ocupa critica también la concepción unilateral de las ciencias naturales newtonianos, según la cual lo único propio de los cuerpos es la atracción. La atracción y la repulsión, para Engels, son tan inseparables la una de la otra como lo positivo y lo negativo, razón por la cual podemos ya predecir, partiendo de la dialéctica, que la verdadera teoría de la materia asignará a la repulsión un lugar tan importante como a la atracción, y que una teoría apoyada sólo en la atracción es insuficiente. Más tarde, ya muerto Engels, esta predicción resultó confirmada por la física moderna.

Así, pues, se fundamentaba la concepción materialista de la naturaleza mediante la aplicación consecuente del método dialéctico a partir de la unidad del materialismo y la dialéctica. La investigación de la realidad objetiva de los fenómenos de la naturaleza se combina con la revelación de su carácter contradictorio y mutable, de su nexo recíproco y su interdependencia.

Debe observarse que los trabajos de Engels sobre los problemas filosóficos de las ciencias naturales guardan relación directa con las investigaciones de Marx en el campo de las matemáticas, principalmente en lo que se refiere a la fundamentación filosófica del cálculo diferencial.

Marx comenzó a estudiar las cuestiones metemáticas a fines de la década del 50, en relación con sus trabajos sobre economía. Esta concepción fue aceptada por Engels, quien en el prólogo al tomo segundo de *El Capital* señala que después del 70 Marx se dedicó también a las ciencias naturales, en particular a la geología y la fisiología. Trataba de seguir el desarrollo de las matemáticas desde las elementales hasta las superiores, con el objeto de descubrir los vínculos entre ellas, y a la vez señalar la esencia de la revolución operada en el modo de pensar de los matemáticos, revolución provocada por el paso de las matemáticas de las magnitudes constantes, el álgebra, a las magnitudes variables, cálculo diferencial. A la vez que muestra el contenido dialéctico de ese salto en la historia de las matemáticas, Marx somete a crítica profunda al idealismo matemático, que trataba de explotar las dificultades existentes para la fundamentación filosófica del



cálculo diferencial. En la *Dialéctica de la Naturaleza* se expresa que la aparición de las matemáticas superiores había introducido el desconcierto entre los hombres de ciencia de mentalidad metafísica. De todos los progresos teóricos que se conocen quizás ninguno represente un triunfo tan señalado como la invención del cálculo infinitesimal, en la segunda mitad del siglo XVII. Si en alguna parte asistimos a una hazaña pura del espíritu humano es por cierto aquí. El misterio que todavía rodea a las magnitudes que se manejan en el cálculo infinitesimal —a los diferenciales y a los infinitos de diversos grados— constituye la mejor prueba de que se sigue creyendo que se está, en este terreno, ante puras "creaciones e imaginaciones libres" del espíritu humano, para las que no se halla equivalencia alguna en el mundo objetivo. Pero en realidad ocurre lo contrario. Todas esas magnitudes imaginarias tienen su modelo en la naturaleza. Marx presta principal atención a la fundamentación materialista dialéctica de las operaciones y los conceptos básicos del cálculo diferencial.

En su examen de la historia del análisis matemático, Marx divide a todos los matemáticos que se ocuparon de esta cuestión en dos grupos: primero, los creadores del cálculo diferencial, Leibniz y Newton, que operaban con los diferenciales como dados y no se plantearon el problema de su origen; segundo, el de los matemáticos, Lagrange y otros, que en su intento de poner en claro el origen de los símbolos diferenciales partiendo del desarrollo de las propias matemáticas comenzaron el análisis mediante el álgebra.

Los matemáticos del primer grupo no pueden fundar el cálculo que crearon; los del segundo comienzan por el problema de la aparición del cálculo diferencial, pero sin llegar a él y no superan los límites del álgebra ordinaria.

Marx muestra cómo el cálculo diferencial surge en un principio en forma de reflejo de determinados procesos matemáticos, que tienen su raíz en el álgebra ordinaria. A continuación deja ver que la aplicación de los métodos algebraicos lleva a la necesidad de considerar al diferencial como punto de partida del cálculo. Tiene lugar una especie de "vuelta del revés en el método: "lo que parecía producto de determinados procesos, es decir, el concepto de diferencial derivado del álgebra, conviértese luego en punto de partida de investigaciones dialécticas re-

lacionadas con la fundamentación de los diferentes aspectos del cálculo diferencial.

Después de esto era posible valerse de los símbolos diferenciales como símbolos dados, acabados, con todas sus relaciones específicas. Por otra parte, desaparecía la mistificación derivada de la introducción en las matemáticas de símbolos diferenciales sin fundamentación alguna.

Marx expone, en primer término, las diferencias finitas en el cambio de los valores unidos funcionalmente, examina luego estas diferencias como tendientes a cero, es decir, como aproximándose indefinidamente a cero, y subraya la importancia que supone encontrar una relación determinada, finita, entre ellas.

Los fundadores del marxismo aplicaron con precisión el método materialista dialéctico a la generalización filosófica de las ciencias naturales y las matemáticas, de lo que es prueba este trabajo inconcluso que estuvo treinta años olvidado en los archivos del partido Social Demócrata alemán. En la *Dialéctica de la Naturaleza* ofrece un interés especial la manera en que se anticipa a exponer las vías del ulterior desarrollo de las ciencias en su conjunto y de los descubrimientos a que se habría de llegar en sus principales esferas.

## La dialéctica en Lenin

Después de la incursión realizada a través de las obras más importantes de Marx y Engels a fin de explorar su contenido dialéctico corresponde, sin duda, que terminemos este ciclo con una referencia a los principales trabajos filosóficos de Lenin, en los que adquiere cabal sentido y aplicación el materialismo histórico y dialéctico. En efecto, el nombre del gran revolucionario ruso se halla unido a una nueva etapa en el desarrollo de todas las cuestiones del marxismo, incluida, por supuesto la filosofía y la ciencia. Así, *Materialismo y empiriocriticismo* y los *Cuadernos filosóficos* son, en este respecto, ciertamente, sus contribuciones más valiosas. En el primer libro se hace una crítica a fondo de la filosofía idealista de Mach, defensor del empiriocriticismo, teoría que considera que la ley fundamental del conocimiento es "la economía del pensar", por medio de la cual se eliminaban de la experiencia los conceptos de materia, necesidad, causalidad, etc. A ese principio de la "economía del pensamiento" se le dio una forma seudocientífica que le permitía atraerse el reconocimiento no sólo de los filósofos idealistas sino también de algunos hombres de ciencia. Lenin descubrió la falsedad de este supuesto principio y puso de relieve los endebles fundamentos del empiriocriticismo. Su obra denuncia el carácter kantiano del "principio de la economía del pensamiento" y planteó la siguiente cuestión: "Dado que la existencia de la realidad se niega proclamando que "lo único existente" son las sensaciones, ¿de dónde procede tal principio? Sólo puede proceder del sujeto. Pero las sensaciones no contienen esta "economía". Por tanto, el "principio de economía" no proviene de la experiencia, antes bien se halla por encima de ella, la precede y constituye una condición supraexperimental, semejante a las categorías "a priori" de Kant. Lenin subrayó que la filosofía de Mach era una restauración de las doctrinas reaccionarias del pasado con distinto disfraz. Si Berkeley y Fichte atacaron el materialismo y el ateísmo y trataron de desterrar la sustancia material de la filosofía, estas mismas ideas sobre "la ley de la economía" que apuntaban a eliminar la materia, resultan mucho más peligrosas por la embrollada terminología en que venían envueltas y el designio de pretender fundar la idea de la ciencia sobre bases inaceptablemente idealistas.

*Materialismo y empiriocriticismo* contiene un examen del problema fundamental de la filosofía, o sea, la relación entre el pensamiento y el ser, y de las categorías correspondientes, es decir, lo objetivo y lo subjetivo, la materia y la conciencia (las sensaciones). El autor expresa que los conceptos de "materia" y "conciencia" son muy amplios desde el punto de vista gnoseológico. Así, pues, su definición sólo puede limitarse a indicar cuál de los dos se considera primario y cuál secundario. En consecuencia, la definición de las categorías de "materia" y "conciencia" ha de limitarse a señalar la dirección de la línea filosófica, ya que bien puede partirse de la conciencia y de las sensaciones para ir de ellas a la materia o bien de la materia para ir a la conciencia.

Lenin expresa que "la materia es una categoría filosófica

que sirve para designar la realidad objetiva, que es dada al hombre en sus sensaciones, que es copiada, fotografiada, reflejada por nuestras sensaciones, y que existe independientemente de ellas". De aquí se deduce que la conciencia es interpretada como un reflejo de la materia. En esta definición el carácter primario de la materia y el secundario de la conciencia encuentran su expresión directa; lo reflejado puede existir antes de su reflejo, al margen y con independencia de él, mientras que el reflejo deriva de lo reflejado y depende de ello. "El conocimiento —insiste el autor— es la aproximación eterna, infinita del pensamiento al objeto. El *reflejo* de la naturaleza en el pensamiento del hombre debe entenderse no "sin vida" ni "abstractamente", no *carente de contradicciones*, sino en el eterno proceso de movimiento, del surgir de las contradicciones y su solución."

Este concepto de materia abarca innumerables aspectos y formas de la realidad objetiva, que se nos da en las sensaciones, aspectos y formas que poseen las propiedades más diversas: químicas, físicas y biológicas. La definición que nos ocupa se distingue por el hecho de que no se atribuye a la materia ninguna de las propiedades concretas estudiadas en las ciencias naturales como la masa, la inercia, la impenetrabilidad y otras, ni obliga al materialismo a reconocer determinados rasgos físicos de la materia. La definición de Lenin es tan flexible que el descubrimiento de cualquier propiedad de la materia, inesperada y anteriormente desconocida, resulta compatible con la filosofía materialista dialéctica, a la vez que confirma sus fundamentos.

El autor insiste en que la única propiedad de la materia cuya admisión resulta forzosa para el marxismo consiste en la realidad objetiva, que existe fuera de la conciencia y es reflejada por ésta (cuando ésta existe). Ni el desarrollo del saber ni los nuevos descubrimientos de las ciencias naturales pueden eliminar esta "propiedad" ni hallar objetos materiales desprovistos de ella ni descartar o modificar el problema de la fuente de nuestros conocimientos.

En el examen del segundo aspecto del problema fundamental de la filosofía, Lenin observa que entre la materia y la sensibilidad —esto es, la conciencia— no hay nada esencial que las separe o que impida el conocimiento. Esto va formulado en la



tesis de que la materia nos es dada en las sensaciones, las cuales fotografían la materia o más bien la reflejan dialécticamente. La materia es lo "directamente dado" al hombre y con lo que el hombre trata en su práctica vital y en su labor gnoseológica.

Con el estudio del concepto de materia se relaciona el descubrimiento por Lenin de la dialéctica de lo absoluto y lo relativo al resolver el problema del nexo entre la materia y la conciencia. "La contradicción entre la materia y la conciencia —dice el autor— no tiene significado absoluto más que dentro de los límites de un dominio muy restringido: en este caso, exclusivamente dentro de los márgenes de la cuestión gnoseológica fundamental acerca de qué es lo que hay que reconocer como lo primario y lo secundario. Más allá de estos límites la relatividad de tal oposición no suscita duda alguna."

La contraposición entre la materia y la conciencia no puede ni debe ser excesiva, pues en efecto no existen ideas, pensamientos, sensaciones ni representaciones sin el hombre. No hay sensaciones ni pensamiento de por sí, sin la materia que los origina. Las sensaciones y la conciencia no son sino una propiedad interna de la materia altamente organizada; lejos de constituir algo ajeno a la naturaleza son su producto, tan natural como los mismos objetos materiales que las originan. Por tal causa, contraponer la conciencia a la materia significa contraponer a la naturaleza una de sus manifestaciones. En consecuencia, tal contraposición es relativa y sólo posee una significación incondicionada y absoluta en el caso ya indicado.

Lenin examinó las ideas físicas sobre la estructura y las propiedades de la materia en íntima relación con el concepto filosófico de materia y demostró lo absurdo del aserto de que la materia "desaparece", afirmación derivada del descubrimiento de la estructura eléctrica del átomo, de la posibilidad de desintegrarlo y de la variabilidad de la masa del electrón.

Todo se reducía, entonces, a saber si existen los electrones fuera de la conciencia humana, como realidad objetiva. Las ciencias naturales respondían afirmativamente. Esto significaba que los electrones eran materiales, como los átomos formados por ellos, y como una sustancia ponderable corriente. Así, pues, no se podía hablar de la "desaparición de la materia" en modo alguno. No era la materia la que desaparecía sino la anterior idea

limitada de los físicos sobre la estructura de las propiedades de la materia, lo que de este modo abría paso a un conocimiento más profundo de ellas.

Por desconocer la dialéctica materialista los físicos buscaron unos supuestos elementos finales, invariables, una esencia inal e- rable de las cosas. Consideraron que estos elementos eran los átomos absolutamente indivisibles e invariables, la masa invariable, etc.. tratando de encuadrar todos los fenómenos de la naturaleza dentro de aquellos últimos "ladrillos del edificio universal". Lenin advirtió que admitir la existencia de elementos invariables de una esencia inmutable de las cosas, no era materialismo dialéctico sino metafísica.

El electrón —escribía Lenin— es tan inagotable como el átomo; la naturaleza es infinita, existe infinitamente; este reconocimiento incondicional de su existencia, fuera de la conciencia, de las sensaciones del hombre, es lo que distingue al materialismo dialéctico del agnosticismo relativista y del idealismo. El progreso de la ciencia ha corroborado, en efecto, esta tesis cardinal del materialismo dialéctico sobre la estructura de la materia.

En *Materialismo y empiriocriticismo* se da también un considerable impulso a la teoría marxista del reflejo, que abarca todos los grados y formas del conocimiento, a la vez que subraya el papel especial de las sensaciones en el proceso cognoscitivo, caracterizándolas como el nexo directo de la conciencia con el mundo exterior. Las sensaciones —dice el autor— son el primer peldaño del conocimiento, pues nada podemos saber de las sustancias ni de las formas del movimiento si no es por nuestras sensaciones.

El pensamiento abstracto y teórico es un grado superior del conocimiento, pero sea cual fuere el grado de generalización y abstracción de los conceptos éstos se originan en las sensaciones. Si el problema fundamental de la filosofía está ligado al hecho de admitir o rechazar el concepto de materia, a su vez "la cuestión de aceptar o rechazar el concepto de materia es para el hombre una cuestión de confianza en el testimonio de sus órganos de los sentidos". Los *machistas*, de palabra por lo menos, abogaban por una confianza total en tal testimonio y aceptaban las sensaciones, según se dan en su plenitud. Lenin descubrió, en cambio, que ellos desconfiaban de dicho testimonio y empobrecían el papel de las sensaciones despojándolas de su contenido objetivo. Por tanto, negaban en realidad que en las sensaciones el hombre percibiera el mundo exterior, la naturaleza, que existe fuera e independientemente de nosotros y de nuestras sensaciones. Al reconocer que las sensaciones pertenecen al sujeto y forma parte de su persona, de su conciencia, se escamoteaba el hecho de que el verdadero contenido de las sensaciones es el mundo externo, que ellas deben su origen a ese mundo real, del que son imágenes.



Lenin demostró que una solución materialista del problema capital de la filosofía sólo es posible mediante el enfoque dialéctico de la sensación. Ella es la unidad que se penetra recíprocamente de lo subjetivo y lo objetivo, unidad que forma la esencia. "La sensación —según de la define en *Materialismo y empiriocriticismo*— es una imagen subjetiva del mundo objetivo, del mundo en sí y para sí."

En consecuencia, la tesis central del empiriocritinismo de que "los cuerpos son complejos de sensaciones", pretende ser original, pero en verdad no hace más que expresar la conocida solución idealista del problema fundamental de la filosofía, es decir, repite las premisas del idealismo de Berkeley.

El materialismo dialéctico ve en la sensación una de las propiedades de la materia en movimiento, mas tal propiedad es cualitativamente original, diferente de las restantes. Las sensaciones, imágenes del mundo exterior, nacen por la acción de los objetos materiales sobre nuestros órganos de los sentidos y se relacionan con determinados procesos materiales que se operan en el cerebro o sustrato material altamente organizado. Lenin insistía en que no era posible examinar las sensaciones al margen del sistema nervioso y del cerebro del hombre. Las sensaciones de nadie, esto es, sin el hombre, resultan un absurdo; admitirlas significa de hecho, atribuirlas a Dios, y así el idealismo, al convertir esa interpretación de las sensaciones en base a su gnoseología se desliza hacia el fideísmo.

Lenin concedía gran importancia a la tesis de que las sensaciones son imágenes, reflejos, copias o fotografías en movimiento de los cuerpos que afluyen sobre nuestros órganos sensoriales. Empero, para atenerse con rigor al materialismo y resolver de modo científico el problema fundamental de la filosofía, no basta

reconocer que las sensaciones constituyen una propiedad de la materia altamente organizada y son el resultado de estímulos materiales externos; hay que aceptar, entonces, que tienen analogía y semejanza con las cosas; negarlo sería caer en el materialismo a medias, en el agnosticismo.

*Materialismo y empiriocriticismo* impugna también a los investigadores y filósofos que consideraban las sensaciones como símbolos, jeroglíficos o signos convencionales de las cosas. Lenin señalaba que si las sensaciones no son imágenes de las cosas sino sólo signos o símbolos desprovistos de "toda semejanza" con los propios objetos, quedaba eliminada la tesis materialista de que la realidad objetiva existe al margen de las sensaciones, puesto que tales signos o símbolos son perfectamente posibles con respecto a entes imaginarios. La teoría jeroglífica del conocimiento no se aviene con el concepto materialista, según el cual conocemos las propiedades objetivas de las cosas con ayuda de los órganos de los sentidos. No queda duda de que la imagen no puede igualar al modelo. Pero la imagen es una cosa y otra el símbolo, que es algo convencional. La imagen supone necesaria e inevitablemente la realidad objetiva de lo que "refleja" de manera dialéctica. El signo convencional, el jeroglífico, son nociones que introducen elementos extraños, de carácter agnóstico.

El libro discute el problema de la aparición de la sensibilidad en la materia. Las ciencias naturales aceptan la materia inorgánica y la orgánica, y han comprobado que esta última es un fenómeno posterior, producto de un largo período de evolución de la materia inorgánica, y si bien entre una y otra existe una diferencia cualitativa constan, empero, de las mismas partículas, es decir, átomos, electrones, etc. Parece, entonces, que existiera en ellas un nexo genético. El problema es averiguar cómo surge la sensación.

Partiendo de la tesis de la unidad del universo y del vínculo recíproco de los fenómenos, Lenin llegó a la conclusión de que *toda la* materia debe poseer una propiedad análoga a la sensación, la propiedad de reflejar, existente "en los cimientos del edificio mismo de la materia", es decir, en los más simples elementos de sus variedades. Esta propiedad no es aún la sensación, pero es "afín" a ella. De esta propiedad surge la sensación como propiedad de la materia altamente organizada. De este



modo, a las ciencias naturales se les planteó la tarea de descubrir la esencia de la propiedad general de reflejar, que pertenece a toda la materia, hallar las formas concretas de esa propiedad que pertenece a tipos de materia cada vez más complejos, desde la inorgánica hasta el cerebro humano, poseedor de la cualidad de reflejar como conciencia, y estudiar la manera en que las diferentes formas del reflejo se convierten unas en otras.

Al formular un resumen de la lucha entre el materialismo y el idealismo el libro que nos ocupa expresa que "en realidad falta investigar una y otra vez de qué forma se relaciona la materia que, supuestamente no está dotada de ninguna sensibilidad, con la materia compuesta de los mismos átomos y electrones y que además se halla dotada de la capacidad manifiesta de sentir". El materialismo planteó sin ambages esta cuestión aún no resuelta incitando a nuevas investigaciones experimentales. El *machismo*, o sea, la variedad de idealismo confuso, oscurece el problema y desvía el estudio del buen camino por medio de un subterfugio verbal, el término "elemento", como última partícula que constituye la base de los objetos del mundo material.

La teoría dialéctica materialista del reflejo se asienta en la afirmación de que la materia se mueve y cambia constantemente. Lenin define el conocimiento como un complejo proceso de permanente penetración en la materia, de la naturaleza, y subraya que la esencia de los objetos es relativa, que entre la cosa en sí y su manifestación no existe discrepancia alguna y que el desarrollo del conocimiento humano no tiene límites.

*Materialismo y empiriocriticismo* estudia en detalle el carácter dialéctico del conocimiento en la teoría de la verdad objetiva, absoluta y relativa. "Se puede negar —decía Lenin— el elemento de lo relativo no estas o las otras representaciones humanas sin negar la verdad objetiva; pero no se puede negar la verdad absoluta sin negar la existencia de la verdad objetiva." En efecto, los *machistas* aprovechaban la negación de la verdad absoluta como argumento contra la existencia de la materia y de las leyes objetivas de la naturaleza. Al propugnar el relativismo puro e interpretar erróneamente la relatividad de los conocimientos humanos, trataban de convencer a los demás de la imposibilidad de la existencia de un mundo objetivo, independiente de la conciencia.

La verdad objetiva —según el citado libro— es un reflejo fiel de los objetos y fenómenos que existen al margen del hombre, es la concordancia entre la conciencia, que refleja la naturaleza, y la naturaleza, reflejada por la conciencia.

Desde el punto de vista del materialismo dialéctico el conocimiento de la verdad objetiva implica el de la verdad absoluta. "Reconocer la verdad objetiva, es decir, independiente del hombre y de la humanidad significa admitir de alguna manera la verdad absoluta." Por lo que respecta al conocimiento de la verdad objetiva, ésta no se realiza de una vez de un modo total, incondicional y absoluto sino de manera aproximada y relativa. "Es erróneo —se dice en los *Cuadernos*— considerar la subjetividad y la objetividad como una síntesis fija y abstracta. Ambas son totalmente dialécticas..."

Para el materialismo dialéctico —observa Lenin— no existe una muralla infranqueable entre la verdad relativa y la absoluta. Por condicionales y relativos que sean nuestros conocimientos expresan una verdad objetiva y, al mismo tiempo, ofrecen una verdad absoluta "que resulta de la suma de las verdades relativas".

Después de responder a la cuestión sobre la correlación de lo objetivo, lo relativo y lo absoluto en el conocimiento, Lenin defendió el valor objetivo de los conceptos y teorías científicas, y deja entrever que la teoría científica incluida en la teoría de la física es una fotografía de la realidad objetiva cada vez más exacta. Enriqueció, además, la doctrina marxista sobre el papel de la *práctica* en el proceso gnoseológico. "El punto de vista de la vida, de la práctica debe ser el punto de vista primero y fundamental de la teoría del conocimiento", con lo que refutaba a los partidarios de Mach que sostenían que una cosa es la práctica y otra la teoría del conocimiento

Lenin insistió en que la veracidad de los conocimientos humanos no podía ser aclarada al margen de la práctica de la sociedad. La práctica confirma que las sensaciones proporcionan al hombre una representación fiel y objetiva del mundo exterior sin la cual no podría existir el género humano. En este sentido la práctica abarca la actividad histórico social, la labor de producción y la obra revolucionaria, transformadora del hombre, así como la prueba de teorías o hipótesis por los experimentos.

*Materialismo y empiriocriticismo* analiza también las principales categorías de la filosofía dialéctica, tales como el movimiento, el espacio, el tiempo, la causalidad, la sujeción a leyes, la necesidad. El movimiento se estudia tomando como punto de partida su vinculación indisoluble con la materia, categoría fundamental del marxismo, según ya vimos. Los partidarios de Mach habían pretendido demostrar que el movimiento era posible sin materia y dado que la naturaleza del electrón no estaba aún suficientemente delimitada, los idealistas proclamaban a la electricidad como "fuerza inmaterial", "movimiento puro" sin envoltorio material.

Los científicos centraron su atención en el estudio del aspecto energético de los nuevos fenómenos de la naturaleza, con los que obtuvieron resultados valiosos. El energetismo resultó así un método racional de investigación de cierto núcleo de fenómenos naturales, pero que en manos de los científicos idealistas se convirtió en un procedimiento unilateral. De este modo Ostwald y Mach negaban la materialidad del movimiento y rechazaban la existencia de la realidad objetiva que en él se reflejaba. Aseguraban los idealistas que al concebir el movimiento sin materia se elevaban por encima del materialismo y del idealismo y eliminaban por completo el problema fundamental de la filosofía y el de la relación entre el pensamiento y el ser. Sin embargo, Lenin demostró en su libro que si se acepta la tesis de la desaparición de la materia esto trae como resultado la catastrófica consecuencia de la desaparición del pensamiento, pues su posibilidad de existencia depende del sistema nervioso, que también es materia altamente organizada.

En su lucha contra la filosofía de Mach, Lenin profundizó la concepción materialista del tiempo y del espacio. La interpretación materialista de estas dos categorías está vinculada a su examen dialéctico. Las representaciones humanas del tiempo y del espacio son relativas por cuanto en cada fase del desarrollo del conocimiento reflejan con relativa fidelidad el espacio y el tiempo, objetivamente existentes.

El cambio radical en las ideas sobre la estructura, las propiedades y las leyes de la materia en movimiento, provocado por los descubrimientos físicos realizados en la divisoria de los siglos XIX y XX no podía dejar de influir sobre los conceptos de tiempo y espacio. El estudio de las leyes de los movimientos

ultrarápidos de los objetos materiales, cuya velocidad se aproximaba a la de la luz, determinaron el abandono de las ideas de Newton del "espacio absoluto" y del "tiempo absoluto", arraigados en la física y sustentados sobre la mecánica del movimiento, relativamente lento, de los cuerpos microscópicos. Frente a la idea metafísica de la total inmutabilidad de las propiedades del tiempo y del espacio, de la separación de ambos entre sí y de ambos respecto de la materia en movimiento, se abrieron paso en la ciencia ideas nuevas: la del último nexo entre el espacio, el tiempo, el movimiento y la materia, la de que las propiedades del espacio y del tiempo están condicionadas por la materia en movimiento y la de su variabilidad y dependencia respecto de la rapidez del movimiento de la materia.

Lenin señaló, asimismo, la relación que guarda el problema del tiempo y del espacio con la causalidad, a la vez que subrayaba que quien no admite la realidad objetiva del tiempo y del espacio se desliza hacia el reconocimiento de los motivos finales y de los primeros impulsos que no son sino diferentes denominaciones de Dios. Es decir, la interpretación torcida de estas categorías lleva a una concepción equivocada, metafísica, de la causalidad e implica el paso a posiciones idealistas.

También estableció Lenin que la libre voluntad y la libertad de acción de los hombres no consiste en la independencia respecto de las leyes de la naturaleza ni en que estas leyes se pueden derogar o crear, sino en el conocimiento de ellas. Mientras las leyes de la naturaleza no se conocen los hombres son sus esclavos. Mas, una vez conocidas las leyes que actúan fuera de la voluntad y de la conciencia de los hombres, éstos pasan a dominar la naturaleza y ponen las mencionadas leyes a su servicio. La necesidad conocida sirve de base para la actividad práctica. Pero por mucho poder que el hombre alcance sobre la naturaleza, ello no significa la abolición de las leyes objetivas. "La inteligencia humana ha descubierto muchas cosas prodigiosas en la naturaleza y descubrirá aún más aumentado su poder sobre ella, si bien esto no quiere decir que la naturaleza sea una creación de nuestro espíritu."



## Los Cuadernos filosóficos

*Los cuadernos filosóficos*, publicados por primera vez en 1933, se componen de fragmentos, apuntes, anotaciones, notas, citas y comentarios críticos sobre distintos problemas filosóficos. Esta obra debe ser considerada como una continuación directa de *Materialismo y empiriocriticismo* y es un aporte valioso por la manera en que enfoca diversos aspectos de la dialéctica materialista.

Al estudiar la teoría materialista, Lenin dedicó especial atención al análisis crítico de los trabajos de Hegel, de los cuales tomó apuntes que ocupan lugar preferente en los *Cuadernos*.

Una de las cuestiones dilucidadas es la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento. El sentido de las tesis de Lenin consiste en que las leyes y categorías de la dialéctica reflejadas por la realidad tienen también la significación de principios metodológicos. Las leyes de la dialéctica se presentan tanto como leyes del desarrollo del mundo objetivo como leyes gnoseológicas y leyes de la lógica.

A lo largo de toda la historia de la filosofía premarxista y de la filosofía burguesa, a excepción de la de Hegel, la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento han sido consideradas como partes separadas y ramas autónomas del conocimiento. Hegel trata de crear, sobre bases idealistas, un sistema filosófico único en el cual esas tres disciplinas se mantuvieran en un plano de identidad. Pero el carácter idealista de su concepción de la identidad, como el de todo su sistema, no podía proporcionar una solución auténtica al problema.

En los diversos sistemas filosóficos del pasado lejano y reciente la ontología —teoría del ser—, la lógica —teoría de las formas del pensar—, y la gnoseología —teoría del conocimiento—, se estudiaban aisladamente y sólo en ciertos casos llegaban a rozarse, pero nunca se mantenían unidas. Frente a esta separación la auténtica síntesis de la filosofía se logra mediante el materialismo dialéctico que reúne estas tres disciplinas y destruye las barreras que les daban una autonomía artificial.

"La lógica —dice Lenin— no es la ciencia de las formas exteriores del pensamiento, sino de las leyes del desarrollo de

todas las cosas materiales, naturales y espirituales", es decir, del desarrollo de todo el contenido concreto y de su conocimiento, o sea el balance, la suma, la conclusión de la *historia* del conocimiento del mundo.

En esta interpretación la lógica coincide con la dialéctica, ya que ésta, es también una ciencia del desarrollo del mundo objetivo. Mas la definición de la lógica dialéctica no termina aquí, por cuanto ella como resumen del conocimiento del mundo es al mismo tiempo teoría del conocimiento.

Lenin, si bien subrayaba la riqueza del contenido de la lógica hegeliana, exigía que se la estudiara críticamente, pues, según sus palabras, "no se puede aplicar en su forma actual ni tomarla como se da; hay que extraer de ella los matices gnoseológicos después de depurarla de la mística de las ideas".

Los *Cuadernos* mencionan la definición hegeliana de la lógica, que en su primera parte asegura que "es ciencia pura", es decir, "conocimiento puro en toda la extensión de su desarrollo". La primera parte, para Lenin, es un disparate, pero considera que la segunda es genial porque extiende el conocimiento al mundo íntegro de los objetos y sus relaciones.

Desarrollando las ideas expresadas en *Materialismo y empiriocriticismo* los *Cuadernos* insisten en la índole genuinamente dialéctica del conocimiento. Exponen el carácter complejo y contradictorio del movimiento cognoscitivo desde el conocimiento inmediato hasta el mediado, de la sensación al pensamiento, de lo singular a lo universal, del fenómeno a la esencia, de la esencia menos profunda a otra más profunda, lo que proporciona la medida exacta del carácter dialéctico del proceso del conocer. Lenin subrayaba que las relaciones –los tránsitos y contradicciones de los conceptos–, como contenido principal de la lógica, se dan como reflejos del mundo objetivo. La dialéctica de las *cosas* crea la dialéctica de las *ideas* y no al contrario.

La lógica y las leyes del pensamiento y las categorías de la dialéctica deben reflejar los cambios de la realidad en constante devenir. Y esto sólo puede hacerlo mediante el descubrimiento de la correlación dialéctica entre los conceptos, la transformación dialéctica de unos conceptos en otros, merced a la flexibilidad y a la conversión de un concepto en su opuesto. Tal es el contenido de la lógica dialéctica, que es, al mismo tiempo, la



teoría del conocimiento del mundo objetivo. En consecuencia, separada de la teoría y de la historia del conocimiento del mundo, la dialéctica pierde su validez objetiva para convertirse en un esquema apriorístico. Una teoría del conocimiento que no enfoque concretamente el proceso cognoscitivo se convierte, a su vez, en una gnoseología metafísica. La lógica, aislada de los procesos objetivos del movimiento y desarrollo del mundo pasa a ser típicamente metafísica.

La tesis de la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento tiene un estrecho vínculo con la solución del materialismo dialéctico del problema de la unidad de lo lógico y lo histórico. La esencia de este problema consiste en reconocer como base del conocimiento el curso real y objetivo de la historia de la naturaleza y la sociedad, en tanto que lo lógico se concibe como una exposición de lo histórico generalizada y teóricamente analizada que penetra hasta la esencia misma de lo histórico.

"La continuación de la obra de Hegel y Marx –sostiene Lenin– debe consistir en el estudio dialéctico de la historia del pensamiento humano, de la ciencia y la técnica."

Forma parte de los *Cuadernos filosóficos* un esbozo importante, escrito en 1915, y titulado "En torno al problema de la dialéctica" en el cual vuelve Lenin a tratar de la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento. Después de definir la dialéctica como ciencia, Lenin insiste en la importancia y necesidad de aplicar la dialéctica a la gnoseología y a la teoría del reflejo: "La dialéctica, como conocimiento vivo y multifacético –con un número de aspectos que crece constantemente–, con un sinfín de matices en el modo de aproximarse a la realidad, con un sistema filosófico que convierte cada matiz en un todo. he aquí un contenido mucho más rico que el materialismo metafísico cuya mayor desdicha consiste en su incapacidad para aplicar la dialéctica al proceso y desarrollo del conocimiento".

Según enseña Lenin, la ley fundamental de la dialéctica, su núcleo, es la teoría de la unidad y la lucha de los contrarios. "Brevemente, la dialéctica puede definirse como la teoría de la unidad de los contrarios. Con ello se capta la esencia de la dialéctica, pero esto exige explicación y desarrollo." Esta formula-

ción no se halla en las obras de Marx y de Engels. Pertenece a Lenin. La explicación a que él alude está contenida en los *Cuadernos* y otros ensayos donde se hace un detenido estudio de la ley de la unidad de los contrarios.

A la interpretación teórica y a la aplicación práctica de esta ley añadió Lenin muchos elementos que vinieron a unirse a los de las obras de Marx y Engels; descubrió multitud de matices de la unidad de los contrarios, mostró diversos aspectos y momentos de la lucha de éstos y se refirió a la suma de la unidad de los contrarios, a su identidad e igualdad de acción y a la lucha que los excluye mutuamente.

Tanto para la filosofía como para la actividad práctica tienen decisiva importancia las indicaciones de Lenin sobre las dos concepciones opuestas de la evolución: la metafísica y la dialéctica. Según los *Cuadernos* las dos concepciones fundamentales —posibles o que se observan en la historia— del desarrollo o evolución son: el desarrollo como disminución y aumento, como repetición, y el desarrollo como unidad de contrarios. Con la primera concepción queda en la sombra el *automovimiento*, su fuerza motriz, su fuente, o bien esta fuente es trasladada fuera, y colocada en Dios, el sujeto, etc. Con la segunda, en cambio, tendemos a conocer la fuente del automovimiento. La primera es una concepción muerta y seca; la otra es viva y dinámica. Sólo ésta nos da la clave del *automovimiento* de todo lo existente; de los *saltos*, de la interpretación de la gradualidad, de la transformación en lo opuesto, de la destrucción de lo viejo y el nacimiento de lo nuevo. Según el autor "la conciencia del hombre no sólo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea".

En los *Cuadernos* se hace notar la íntima relación entre la ley de la unidad de los contrarios y la del tránsito de los cambios cuantitativos y los cualitativos. Si la primera señala la fuente del desarrollo, sus impulsos internos, la segunda muestra cómo se opera el desarrollo, es decir, cómo la acumulación gradual de cambios cuantitativos conduce a cambios cualitativos.

En tanto aprovechó lo valioso que escribió Hegel sobre la unidad y la cantidad y lo reelaboró sobre una base materialista, Lenin destacó: 1) el carácter objetivo de las categorías de cualidad y cantidad; 2) la importancia del salto brusco como interrupción del desarrollo gradual; 3) la sujeción a leyes en el



paso a una nueva cualidad, en la transformación de lo viejo en nuevo; 4) las diferentes formas del tránsito de una vieja cualidad a una nueva.

A la ley del tránsito de los cambios cuantitativos en cualitativos le atribuía Lenin especial importancia, pues su reconocimiento y aplicación es propia de la actitud revolucionaria en la vida social. mientras que la subestimación de la influencia que las interrupciones de la gradualidad, o sea, los saltos, ejercen en el desarrollo, ha conducido a posiciones revisionistas. La ley de la negación también se relaciona estrechamente con la ley de la unidad y la lucha de los contrarios. Ya decía Engels que la ley de la negación de la negación es muy general y, por tanto, es una ley del desarrollo de la naturaleza, de la historia y del pensamiento, con un campo de acción extraordinario. En los *Cuadernos* se formula un profundo estudio de esta ley, a la que se califica como momento necesario del desarrollo, como condición del cambio cualitativo de las cosas y que no sigue una línea recta sino una espiral.

Demás está decir que para Lenin la negación desnuda, irreflexiva, escéptica, o la duda, no es la negación característica y esencial de la dialéctica, que por cierto encierra un elemento de la relación, del devenir, que mantiene lo positivo, esto es, sin vacilación alguna, sin ningún eclecticismo. La negación dialéctica posee gran significación metodológica para la certera interpretación de la historia de la ciencia y de la filosofía, de la sociedad y de la actividad práctica, aunque ello supone la necesidad de aceptar la lucha de clases con sus etapas graduales para alcanzar el objetivo final y a la vez el rechazo de toda tentativa de negar la continuidad férrea de los hechos y el afán de saltar sobre etapas inevitables y rigurosas.

Los *Cuadernos* contienen un estudio detallado de las categorías de esencia y fenómeno. Lenin anota las definiciones de la esencia formuladas por Hegel en la *Ciencia de la lógica* y señala la "significación objetiva" de la esencia y el fenómeno. "Lo inesencial, lo aparente, lo superficial desaparece; muy a menudo no se mantiene tan "sólidamente", no está tan bien *asentado* como la esencia. Por ejemplo, en el curso de un río la espuma se halla arriba y las corrientes impetuosas, abajo. ¡Pero también la espuma es expresión de la esencia!

Para apreciar en su justa medida la importancia que Lenin concedió a Hegel vale la pena reproducir este *aforismo* de sus *Cuadernos*: "Es por completo imposible comprender *El Capital* de Marx, y en particular su primer capítulo, sin haber estudiado con atención y entendido *toda* la *Lógica* de Hegel. ¡Consecuentemente, medio siglo más tarde ninguno de los marxistas entendió a Marx"!

Lenin destaca, asimismo, la crítica hegeliana de Kant, Hume y de toda la línea del idealismo subjetivo en la cuestión de la esencia y el fenómeno aun cuando Hegel no separa metafísicamente estas categorías sino que, por el contrario, las enlaza dialécticamente. Así, pues, el idealismo objetivo ataca las concepciones metafísicas del fenómeno y la esencia, pero la auténtica solución de este problema sólo la proporciona el materialismo dialéctico que conprende la esencia y el fenómeno como categoría del mundo objetivo, de la lógica dialéctica y de la teoría del conocimiento, como reflejo en la conciencia de procesos de la vida material.

En los *Cuadernos* se llama la atención sobre la posibilidad de que el conocimiento se divorcie de la realidad cuando aquél, siguiendo sólo la lógica interna de su desarrollo pierde su nexo con la realidad o se contrapone a ella. En esto consiste una de las principales raíces gnseológicas del idealismo, puesta al descubierto por primera vez en la filosofía materialista y dialéctica. El único medio de impedir que el conocimiento se aparte de la vida, según Lenin, es unirlo con la práctica. "La práctica está por encima del conocimiento (teórico), pues no sólo posee la virtud de la universalidad sino también la de la realidad inmediata."

El pensamiento, si es acertado no se aparta de la verdad al pasar de lo concreto a lo abstracto sino que se acerca a ella: "La abstracción de la materia, la ley de la naturaleza, la abstracción de valor, etc., o dicho de otro modo, *todas* las abstracciones científicas (justas, serias, no absurdas) reflejan la naturaleza de una manera más profunda, más fiel y más completa".

El conocimiento teórico nos da el objeto en su necesidad, en sus relaciones multifacéticas, en su movimiento contradictorio. De tal manera, al reconocer toda la importancia de las abstracciones y de las generalizaciones científicas, Lenin coloca a una altura superior el saber obtenido mediante el razonamiento teórico, el conocimiento de las leyes del desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. No obstante, el conocimiento teórico, aunque es universal, carece de realidad inmediata: es una abstracción de la realidad y ésta es la razón por la que Lenin concede preeminencia a la práctica en las relaciones mutuas entre ésta y la teoría, entre la actividad práctica y el conocimiento teórico.

La tesis de la primacía de la práctica que hallamos en los *Cuadernos* en su formulación teórica, filosófica, se relaciona íntimamente con la interpretación de la práctica que Lenin nos ofrece en sus obras de carácter económico, histórico o político. El subrayó siempre que el criterio supremo de la veracidad de una teoría es su concordancia con el proceso real del desarrollo económico y social, con los intereses de las masas que producen la riqueza. Pero el hecho de que se proclamase la prioridad de la práctica no significa la subestimación del conocimiento teórico. Lejos de ello, Lenin, que apreciaba en todo su valor este saber y la labor teórica en general, censuraba duramente a quienes menospreciando el aspecto doctrinario del materialismo dialéctico, se sumían en un empirismo sin relieve.

Al estudiar el problema del conocimiento y el papel de la práctica en los *Cuadernos* expresa que Hegel, como idealista, afirmaba que la actividad del hombre es un silogismo, que el sujeto representa el papel de un miembro de la figura lógica del silogismo. Sin embargo —asegura Lenin— esto no es simplemente una interpretación forzada o un juego especulativo sino que descubre un núcleo racional en este profundo planteamiento del problema; hay que invertir el caso, es decir, la actividad práctica del hombre debió conducir a la conciencia humana a repetir miles de millones de veces las diferentes figuras lógicas a fin de que estas figuras pudieran adquirir la significación de axiomas.

En los *Cuadernos filosóficos* vemos en acción el laboratorio del pensamiento de Lenin. Esta obra fragmentaria constituye el esbozo de lo que iba a ser un trabajo sobre la dialéctica materialista, pero que los acontecimientos de su época no le permitieron concluir. Las reflexiones acumuladas bastan, empero, para que nos formemos una idea clara de la importancia que concedió a la filosofía hegeliana en su cuño dialéctico y la certera intuición con que exploró esta inmensa cantera y consiguió extraer

consecuencias decisivas para su propia concepción filosófica y su actividad revolucionaria. El resto pertenece a la esfera de la praxis que el jefe de la revolución de Octubre dejó plasmada en su tarea de estadista y conductor del primer movimiento de masas triunfante a través de toda la historia del hombre.

En esta breve referencia no quisiéramos dejar la imagen de que Lenin fue un intelectual frío o sólo un hombre de acción que aprovechaba las fórmulas especulativas para afirmar en ellas sus éxitos políticos. Por el contrario, aconsejaba no alejarse nunca de la vida y de las masas. De su dúctil mentalidad filosófica y del equilibrio que conservaba entre las facultades intelectuales, psíquicas y las actividades prácticas hay en sus escritos algunos ejemplos de excepcional relieve. Citamos, en primer término, el pasaje de *¿Qué hacer?*, en donde exalta la capacidad de la imaginación creadora. Apoyándose en un texto de Pisarev asegura que "si el hombre estuviese completamente privado de la capacidad de soñar, si no pudiese de vez en cuando adelantarse y contemplar con su imaginación el cuadro enteramente acabado de la obra que bosqueja entre sus manos, no podría figurarme de ningún modo qué móviles obligarían al hombre a emprender y llevar hasta su término vastas y penosas empresas en el terreno de las artes, de las ciencias y de la vida práctica... El desacuerdo entre los sueños y la realidad no produce daño alguno, siempre que la persona que sueña crea seriamente en su sueño, se fije atentamente en la vida, compare sus observaciones con sus castillos en el aire y, en general, trabaje escrupulosamente en la realización de sus fantasías. Cuando existe algún contacto entre los sueños y la vida todo va bien".

Otra instancia de su notable poder de adaptación a las necesidades de la lucha y de su flexible inteligencia, donde lo teórico y lo práctico se sumaban con perfecto ajuste, lo ofrece la conducta que asumió en oportunidad de escribir su trabajo *El Estado y la revolución.* Aquí parece desmentir la anterior actitud, aunque en realidad no hace más que completarla dialécticamente. El hombre que ha soñado durante décadas la revolución se halla, al fin, frente a ella, y sin vacilar abandona con íntima alegría su tarea de autor para ponerse a su frente, porque, según sus palabras, "es más agradable y provechoso vivir la experiencia de la revolución que escribir acerca de ella".



# CUARTA PARTE

## La concepción dialéctica de las ciencias en el siglo XIX

Los progresos del pensamiento filosófico durante la primera mitad y a mediados del siglo XIX, condicionados en última instancia por la consolidación del capitalismo en los países europeos y por el incremento de la lucha de clases en la sociedad, se hallan en relación con el avance que las ciencias naturales experimentan en dicho período.

En el primer tercio del siglo pasado las ciencias naturales entraron en una fase de rápido desarrollo; este hecho tuvo gran importancia, ya que, pese a las doctrinas idealistas y metafísicas que imperaban en la filosofía los investigadores buscaban, impulsados por su propia labor, un método adecuado para el conocimiento de la naturaleza. Los descubrimientos de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX prepararon el terreno para la creación de la teoría del desarrollo. En este sentido los filósofos alemanes se encontraban en mejores condiciones que los enciclopedistas franceses, quienes se habían apoyado en los éxitos de una ciencia mecanicista. Sin embargo, las nuevas ideas sobre la naturaleza, dialéctica en su esencia, se van perfilando en medio de la intensa lucha entre el materialismo y el idealismo, entre las concepciones dinamicistas y metafísicas en el dominio de las ciencias, lucha que se relaciona con el estudio de la materia y el movimiento (química y física) y de la Tierra y la vida (geología y biología).

Los investigadores de la época se dividían en partidarios del atomismo materialista y de la "filosofía dinamicista", opuesta a aquél. Según esta última doctrina lo primero no es la materia sino ciertas "fuerzas puras", el "movimiento puro", el que quedaba así divorciado de la materia y considerado fuente inmaterial de la actividad. Las fuerzas, sostenían los dinamicistas, son ininterrumpidas; los átomos no existen. No obstante, el dinamicismo presenta un aspecto positivo, al afirmar que la naturaleza es una lucha de fuerzas contrarias. Si bien de manera deformada esta teoría reflejaba la dialéctica de la naturaleza, la idea del desarrollo, que avanza a través de contradicciones.

Son particularmente importantes los éxitos logrados en esta etapa por la química, sobre todo como teoría molecular, atómica que venía a destruir el basamento de la metafísica. La fuerza motriz del desarrollo de la teoría atomista en química era la práctica. La gran industria química aparecida en el siglo XIX reclamaba la elaboración de una tecnología racional, la que sólo podía ser proporcionada por el atomismo mediante el estudio de las fórmulas, la composición de las diferentes materias y de las reacciones de las sustancias correspondientes. Las concepciones atomísticas anunciadas a mediados del siglo XVIII son confirmadas experimentalmente después de algunas décadas gracias al descubrimiento de las leyes de la composición química de la materia.

Así, por ejemplo, un rasgo decisivo de los descubrimientos de Dalton es que por primera vez unió la vieja concepción del átomo con los datos experimentales del análisis químico, como antes trató de hacer Lomonosov. Mediante esta combinación de las nociones teóricas generales sobre la estructura de la materia con los datos recogidos por vía empírica en el laboratorio, la idea hasta entonces abstracta se convirtió en teoría científica, confirmada por la práctica y el experimento adquirió una interpretación teórica dada vez más amplia y profunda. Con ello salió ganando el materialismo, que en esta época se veía proyectado en las ciencias positivas, principalmente como doctrina atomista. En la filosofía materialista antigua dicha doctrina ostentaba un carácter primitivo, no confirmado por el experimento. En los siglos XVII y XVIII el atomismo era mecanicista: a los átomos se les atribuía sólo propiedades mecánicas que se referían a sus formas,



superficie, etc. Cuando Dalton previó teóricamente y descubrió por vía experimental en los átomos propiedades químicas, como el peso atómico y la capacidad de combinarse, según relaciones múltiples, comenzó el atomismo a superar las anteriores abstracciones de la filosofía natural y del mecanicismo.

La atomística se acercaba a la noción de que la química se ocupa del estudio de las transformaciones cualitativas de la materia producidas por el cambio cualitativo de su composición. Las reacciones comenzaron a ser vistas como resultado de procesos opuestos. Todo esto preparaba el terreno para llegar a una concepción materialista dialéctica de la materia. El atomismo tuvo así una gran importancia para terminar con la separación artificial entre las naturaleza viviente y la inerte.

Los idealistas y metafísicos diferenciaban entre la materia orgánica y la inorgánica arguyendo que la primera es creada por la acción de una *fuerza vital* específica, que condiciona la formación y desarrollo de los organismos vivos. Según los vitalistas las leyes valederas para los cuerpos orgánicos son sustancialmente distintas de las que rigen en la naturaleza inorgánica. Pero los químicos, apoyándose en las ideas materialistas del atomismo demostraron que no ocurre así: la ley de las proporciones múltiples, base de la química atomística es por igual aplicable a los cuerpos orgánicos e inorgánicos. En este respecto alcanzaron alcanzaron enorme valor los trabajos de Berzelius y Liebig.

En 1824-1828 Wöler, asociado a Liebig, obtuvo mediante síntesis de cuerpos inorgánicos la primera combinación orgánica, la úrea. Este era otro golpe contra la metafísica y el idealismo, y en particular contra el vitalismo. Refiriéndose a este hecho decía Engels: "La obtención por medios inorgánicos de compuestos que hasta entonces sólo se habían producido en los organismos vivos, demostró que las leyes de la química tenían la misma validez para los cuerpos orgánicos que para los inorgánicos y salvó en gran parte el supuesto abismo que Kant estimaba insuperable por los siglos de los siglos".

Los defensores del vitalismo trataron, sin embargo, de seguir manteniendo sus posiciones: contra el descubrimiento de Wöler sostenían que la úrea es un residuo muerto del organismo vivo y no un cuerpo verdaderamente orgánico de los que necesitan de la fuerza vital para ser creados y existir. Así, aunque las

leyes de la estructura atómica de los cuerpos eran una prueba fehaciente de la dialéctica en la transición de los cambios cuantitativos y cualitativos, los químicos tradicionalistas se inclinaban a interpretarlos en el espíritu del viejo mecanicismo; el aspecto cualitativo de los cambios eran despreciado en absoluto y todo quedaba reducido a una incorporación mecánica de unos átomos a otros.

También la física conoce en el primer tercio del siglo XIX un proceso de derrumbamiento de las bases de la teoría metafísica de las "fuerzas" y de los "fluidos imponderables" (por ejemplo, el "calórico"). La acumulación de datos sobre formas poco estudiadas del movimiento preparó el camino para la admisión de las relaciones recíprocas de todas las formas del movimiento, capaces de convertirse unas en otras. Donde se consiguieron mayores resultados fue en el estudio de los fenómenos eléctricos. Hasta el siglo XIX esta rama de la física se hallaba en estado rudimentario. Mediante la influencia de la práctica y en particular de la necesidad de descubrir nuevas fuentes de energía, el estudio de la electricidad pasó a primer plano.

Los descubrimientos de los científicos que estudiaron la acción química de la corriente eléctrica dieron margen para la investigación de las relaciones entre los fenómenos químicos y los eléctricos, es decir, de hechos que siempre habían sido separados metafísicamente. La unidad y la transformación mutua de las "fuerzas" de la naturaleza se revelan en la termodinámica, ciencia que apareció en esa época y que investiga las relaciones entre los fenómenos térmicos y mecánicos. Sadi Carnot en su trabajo *Reflexiones sobre la potencia motriz del fuego sobre las máquinas capaces de desarrollar esa potencia*, expone lo que ahora se conoce como el segundo principio de la termodinámica. El sabio francés se acerca también al descubrimiento del equivalente mecánico del calor que había de conducir a la admisión de que el calor se transforma en movimiento mecánico y viceversa eliminando así la teoría del "calórico".

Una verdadera revolución se operó en la física que trata de los estados agregados de los cuerpos. Hasta comienzos del siglo pasado los físicos aceptaban una separación absoluta entre los gases y los líquidos negando que hubiera entre ellos transición alguna. Empero, este supuesto metafísico de dos estados



de la materia empezó a desaparecer cuando se logró licuar el cloro y otros gases.

A los avances de la química y de la física se unieron los descubrimientos que en este período se realizan en biología. Un valor primordial para el progreso de esta rama del saber y de todas las ciencias naturales, así como para el desplazamiento de la metafísica por la dialéctica, tuvo la idea del desarrollo de la naturaleza viva, expuesto por Lamacrk en su trabajo de 1809 *Filosofía zoológica.* Engels ha encomiado los grandes méritos de este estudioso y subraya que en esa época "la ciencia no disponía aún de datos suficientes para poder resolver el problema del origen de las especies más que anticipándose a su tiempo, de un modo profético". En su busca de las causas que determinan los cambios de los organismos vivos, se fijó en la acción de las condiciones del medio ambiente y a éste atribuyó la mutabilidad de las especies biológicas, la aparición de nuevas especies y su adaptación. "Las circunstancias externas —dice Lamarck— influyen sobre la forma y la organización de los animales; es decir, al hacerse muy diferentes, las circunstancias exteriores modifican, en consonancia, la forma de los animales y hasta su organización." El sabio no admite sólo la influencia activa del medio sobre la formación de los organismos, sino también la herencia de los caracteres adquiridos.

Las obras de Lamarck dieron lugar a una apasionada controversia en torno a la idea del desarrollo de la naturaleza viva. Contra la teoría lamarquiana y en favor de la doctrina de Linneo acerca de la inmutabilidad y constancia de las especies se manifestó Cuvier, autor también de la teoría de los cataclismos, o de los cambios repentinos. Estas concepciones teológicas fueron impugnadas por Lyell quien demostró que en la historia de la tierra no han intervenido fuerzas sobrenaturales sino que actuaron los mismos factores, el agua, la temperatura, etc., que siguen actuando en el presente.

La historia de la biología y la geología durante el primer tercio del siglo XIX ilustra así la tesis de la lógica dialéctica, según la cual el desarrollo del conocimiento científico es contradictorio. En primer término el proceso único de desarrollo de la naturaleza —unidad de los contrarios— fue dividido en sus partes, que pudieron conocerse enfrentando unas a otras; o bien

se consideraban sólo los saltos, los cambios cualitativos, o bien únicamente la evolución gradual, los cambios cuantitativos, la continuidad. En el primer caso se llegaba a los cataclismos de Cuvier en biología y geología; en el segundo a la concepción mecanicista, a la evolución, que algunos partidarios de Lamarck defendían en biología. Sólo más tarde, a medida que se superaban las limitaciones metafísicas de las dos concepciones opuestas, logró estructurarse una visión correcta de la naturaleza, dialéctica en su esencia, que tiene presente ambos aspectos contradictorios en su interacción orgánica como unidad de los contrarios.

El paso de la concepción metafísica de la naturaleza a la dialéctica, proceso que duró casi un siglo, planteó a los filósofos la necesidad de elaborar un nuevo método científico del conocimiento en el que se recogieron y fundamentaron lo que los investigadores habían expuesto de manera elemental y que se revelaban en su descubrimiento. En síntesis, había que estructurar filosóficamente, como método de investigación, la idea de desarrollo y de la concatenación, la idea del desarrollo contradictorio y a saltos de los objetos estudiados y de sus imágenes mentales o conceptos.

La tarea de crear un nuevo método de pensamiento, el dialéctico, que correspondiera al nivel alcanzado por las ciencias naturales, era a comienzos del siglo pasado tan actual como la que doscientos años antes imponía los avances de la ciencia experimental, vinculados al análisis de la naturaleza y a su división en sectores fijos. Pero ahora el nuevo método de conocimiento tenía que abandonar su carácter metafísico. De ahí que necesariamente se dedicaran a ello sólo filósofos que trataban de proporcionar un sistema de categorías y leyes dialécticas, como eran los idealistas Kant, Schelling y particularmente Hegel. Bajo una forma mística en Hegel se ocultaba un nuevo método de indudable perfil dialéctico, cuya necesidad se hacía sentir cada vez más en el campo científico. Mas este propósito se llevó a cabo de manera muy contradictoria: el propio Hegel, que exaltaba el espíritu absoluto, rebaja el significado de la naturaleza, y a los investigadores los asustaba la lógica hegeliana, complicada e insólita, que no podía ser utilizada directamente sin antes someterla a una adecuada elaboración, a fin de extraer el valioso núcleo racional de la dialéctica. Ninguno de los pensadores burgueses de principios del siglo XIX fue capaz de realizar este trabajo. De ahí que los profundos descubrimientos de Hegel no fueran aprovechados por los naturalistas, que en sus investigaciones confirmaban la dialéctica y refutaban la metafísica si bien en filosofía seguían fieles al método de ésta.



Las concepciones metafísicas en su aspecto metodológico sufrieron rudos golpes en el primer tercio del siglo pasado, período en que se inicia una transformación revolucionaria de la ciencia. Sin embargo, era indispensable acentuar este proceso que tendía a liberar al pensamiento de sus estrechas limitaciones. En este sentido los descubrimientos científicos del segundo tercio de la mencionada centuria resultaron decisivos. Gracias a ellos se comenzó a adoptar una concepción dialéctica elemental en las ciencias. Significaba algo así como el retorno a la vieja noción dinámica de los antiguos griegos, con sus tesis de que: "todo fluye", aunque ahora se trabajaba sobre una base mucho más sólida, puesto que la nueva visión dialéctica de la naturaleza se apoyaba en un inmenso material empírico reunido a lo largo de cerca de cuatrocientos años.

Puede expresarse, entonces, que el desarrollo del pensamiento científico y del filosófico, unido a él, se produjo dialécticamente: la concepción metafísica de los siglos XVII y XVIII era la negación de la primitiva dialéctica de los antiguos y de su filosofía natural; a su vez, las tendencias progresivas de la ciencia y la filosofía del siglo pasado, que reflejaban la dialéctica del mundo objetivo y de su conocimiento del hombre, eran la negación del anterior concepto metafísico sobre la naturaleza. Esto significaba que en el curso del desarrollo global del pensamiento aparecía una negación de la negación, la que ponía de manifiesto los nexos que unían las nuevas concepciones a las precedentes, en particular con la dialéctica elemental de los antiguos y con los datos empíricos de las ciencias recogidos en las centurias anteriores; los unos continuaban a los otros, pero también evidenciaban una radical diferencia cualitativa que los separaban de la filosofía de los antiguos y de la noción metafísica de que la naturaleza es absolutamente inmutable.

La causa última del avance del pensamiento científico y filosófico de esta época dependía del extraordinario desarrollo

de las fuerzas productivas de la sociedad y de las relaciones de producción imperantes.

La pugna entre lo nuevo y lo viejo, entre la dialéctica y la metafísica, entre el materialismo y el idealismo en las ciencias adquiere particular tensión como consecuencia de los tres grandes descubrimientos alcanzados en este dominio: la célula, la ley de la conservación y transformación de la energía, y la teoría evolucionista en biología.

En el año 1837, un biólogo checo, presentó una comunicación acerca del descubrimiento de las células nerviosas y de las células ganglionares del cerebelo. Demostraba que la célula no es un espacio vacío rodeado de una membrana sólida, sino que contiene una sustancia primaria a la que se dio el nombre de protoplasma. Estableció también que el contenido interior de la célula cumple un papel muy importante. Su teoría granular o celular quedó expuesta en la fecha indicada como explicación de la idea, según la cual todos los órganos del cuerpo vivo presentan una misma estructura microscópica. Apoyándose en sus trabajos Purkine llegó a la conclusión de la unidad estructural de los animales y vegetales, tesis que sólo fue desarrollada poco más tarde por Schwan y Schleiden.

Refiriéndose a estos descubrimientos ha dicho Engels: "No sólo se ha podido establecer que el desarrollo y el crecimiento de todos los organismos superiores son fenómenos sujetos a una sola ley general, sino que además la capacidad de variación de la célula nos señala el camino por el que los organismos pueden cambiar de especie y, por tanto, recorrer una trayectoria superior a la individual".

A mediados del siglo pasado quedó establecido que la célula se reproduce por división. Sin embargo, este fenómeno era comprendido por algunos biólogos de manera simplista y mecánica, como un proceso cuantitativo, cuando en realidad la presencia de un nuevo organismo por división de una célula viene a confirmar la ley del paso de los cambios cuantitativos a los cualitativos.

Durante el siglo anterior, merced al descubrimiento de la ley de la conservación y transformación de la energía arraigó en las ciencias naturales la noción de unidad de las formas del movimiento y de su cambio recíproco. Los trabajos del físico



Faraday prepararon el terreno para llegar a esta ley al demostrar que el magnetismo se transforma en electricidad y viceversa.

La ciencia se vio impulsada al descubrimiento de la precitada ley por la práctica. La máquina de vapor halló una gran aplicación al iniciarse el siglo pasado, hasta extenderse a la navegación y el ferrocarril. Estas experiencias planteaban la necesidad de elevar el coeficiente de utilidad de las máquinas. Para ello se requería no sólo el análisis de la parte física del proceso operado en la máquina de vapor, sino la formulación de una ley general referente a la manera en que se produce la transformación de las distintas formas de movimiento, y sobre todo la transformación de la forma calórica del movimiento en mecánica.

Engels subraya que la ley de la conservación y transformación de la energía permite conocer los vínculos que existen entre los procesos de la naturaleza; esta ley muestra que "todas las llamadas fuerzas que actúan en primer término en la naturaleza inorgánica, la fuerza mecánica y su complemento, la llamada energía potencial, el calor, las radiaciones (la luz y el calor radiante), la electricidad, el magnetismo, la energía química se han acreditado como otras tantas formas de manifestarse el movimiento universal, formas que, en determinadas proporciones de cantidad, se truecan las unas en las otras, por donde la cantidad de una fuerza que desaparece es sustituida por una determinada cantidad de otra que aparece; y todo el movimiento de la naturaleza se reduce a este proceso incesante de transformación de una forma en otra".

Todo el proceso que condujo al descubrimiento de la ley de conservación y transformación de la energía permitió interpretar en sentido materialista algunas tesis de la lógica dialéctica y demostrar que son una generalización de la historia de todo el pensamiento humano, o dicho de otro modo, que tras ella se esconde la lógica del conocimiento científico. Según sostuvo Engels, todo conocimiento comienza por lo singular, esto es, por la comprobación de determinados hechos. Más adelante ese material es ordenado, clasificado y dividido en grupos. Finalmente, la investigación de una esfera concreta de fenómenos de la naturaleza revela lo general, o sea, la relación interna o la ley que es valedera para toda la serie de fenómenos sometidos a estudio. Cuando Hegel, por ejemplo, clasifica las formas de

los juicios, a primera vista parece que ha construido un edificio artificial y arbitrario, en el que primero se presentan los juicios de singularidad, luego los de particularidad y por último los de universalidad. El sentido racional de esta clasificación había de ser descubierta más tarde por el marxismo, que en los conceptos de singularidad, particularidad, como en todas las categorías de la lógica, ve el producto de la generalización de la historia del pensamiento. Así lo señala Engels tomando el ejemplo del descubrimiento de la ley de la conservación y transformación de la energía. El primer juicio emitido por los hombres, según su técnica primitiva, era de singularidad. Adviértase el hecho singular de que el roce produce calor. Después se llegó a una conclusión demostrativa de que el conocimiento de esta esfera de los fenómenos de la naturaleza se había elevado a un nivel más alto: al ser descubierto el equivalente mecánico del calor se comprueba que una forma particular del movimiento de la materia —la mecánica en determinadas condiciones— logra transformarse en otra forma del movimiento el calórico. A esta conclusión se llega por un juicio de particularidad. Por fin, en 1845, Meyer enuncia el juicio de universalidad, según el cual toda forma de movimiento, en condiciones determinadas, es capaz de pasar y pasa necesariamente a cualquier forma de movimiento.

Tenemos aquí presente la relación del núcleo racional de la filosofía hegeliana —la dialéctica— con las ciencias naturales. De igual modo que la lógica de Hegel venía siendo preparada por toda la marcha anterior de la ciencia, así también, despojada de la envoltura idealista que la deformaba, podía servir de método científico para el conocimiento de la naturaleza. Para Engels, el desarrollo de las ciencias naturales, después de la muerte de Hegel, confirmaba brillantemente el contenido racional de la dialéctica del filósofo alemán.

Toda la trayectoria de las ciencias naturales, en la primera mitad del siglo XIX, preparaba teóricamente el camino para la aparición de la doctrina evolucionista de Darwin (1809-1882). Este eminente sabio estudió en Edinburgo, donde siguió medicina; pasó después a Cambridge con el propósito de seguir teología. Su verdadera escuela como hombre de ciencia la cumplió en el *Beagle*, en el que realizó un viaje alrededor del mundo



durante cinco años. En el libro que escribió a este respecto, de gran valor documental, consigna interesantes observaciones sobre la parte sur del territorio argentino, que recorrió a caballo.

La biología se hallaba a la sazón dominada por las concepciones idealistas y religiosas de los "actos de creación", y por la doctrina metafísica de Linneo y Cuvier acerca de la constancia e inmutabilidad de la naturaleza viva, de las especies animales y vegetales. A pesar de los datos reunidos, la mayoría de los naturalistas se negaban a aceptar la unidad de origen y la existencia de leyes en el desarrollo de las formas orgánicas. El valor histórico de los estudios de Darwin reside en que puso fin al reinado del idealismo y de la metafísica en biología, y afirmó la teoría de la evolución del mundo orgánico, inspirado en principios materialistas y dialécticos.

En 1859 apareció *El origen de las especies*. En este libro demostró el biólogo que las especies vegetales y animales no son permanentes sino que se modifican, que todas las existentes en la actualidad proceden por vía natural y gradual, de otras especies que existieron antes. "No dudo en lo más mínimo —sostiene el autor— de que es errónea la opinión compartida hasta hace poco por la mayoría de los naturalistas y que también era la mía, de que cada especie ha sido creada con independencia de las especies restantes. Estoy absolutamente convencido de que las especies son mutables y de que todas las que pertenecen a un mismo género son descendientes directas de otra especie, en la mayoría de los casos desaparecida."

Darwin halla la confirmación de su aserto en la secular experiencia práctica de la agricultura para la selección de las plantas de cultivo y de animales domésticos. El estudio de tal experiencia probaba que la selección de las desviaciones casuales en los caracteres específicos originaba artificialmente en las plantas y animales de esa especie diferencias que a menudo eran más profundas y considerables que las que se encuentran entre distintas especies de un mismo género. Por ejemplo, la selección de la col silvestre, pobre en hojas, proporcionó la variedad que ahora se cultiva, y lo mismo ocurrió con la zanahoria silvestre, que dio la clase conocida. Por ese procedimiento se han obtenido las demás plantas de cultivo y animales domésticos.

Para lograr la selección artificial es necesario aislar del resto

de los ejemplares en que se advierten las propiedades útiles y superiores. Como consecuencia de ese aislamiento, la propiedad deseada se conserva, aparece en las generaciones subsiguientes y termina por dar origen a una especie estable. Según este medio selectivo el hombre no mejora directamente las formas naturales, lo único que hace es conservar, ajustar y consolidar las modificaciones casuales que aparecen en la naturaleza.

La presencia constante, en los animales y plantas, de las desviaciones más diversas de sus caracteres, condujo a Darwin a la idea de que todos los seres vivos están sujetos a la mutabilidad. El hecho de que sea posible la selección y conservación de las modificaciones en una dirección determinada la atribuye el biólogo a la herencia, propiedad que poseen todos los seres vivos y que se traduce en la reproducción por la descendencia de las formas de sus progenitores. De esta manera estableció y demostró: 1) la mutabilidad de las especies biológicas, 2) la herencia de las desviaciones de los caracteres específicos, y 3) el orden de sucesión entre las especies, es decir, que organismos que poseen caracteres específicos propios pueden tener antecedentes comunes. Por analogía con la selección artificial el sabio deduce que en condiciones naturales, sin intervención del hombre, las especies nuevas surgen también y se modifican por selección llamada natural en este caso.

Darwin advierte que el número de organismos que llegan a la madurez no está en relación con la cantidad de gérmenes que de ellos crea la naturaleza. Y como cada germen tiende al desarrollo se desprende que entre unos y otros, en particular entre los ejemplares de la misma especie, surge la lucha por la vida. Las mayores posibilidades de alcanzar su plenitud y dar descendencia corresponden a los individuos que poseen alguna ventaja aun en el grado más pequeño que les favorezca en sus lucha por subsistir. Las diferencias individuales, sobre todo si se encuentran en muchos ejemplares por acumulación de factores herenciales tienden a incrementarse en la dirección adoptada y hacia la selección. Por el contrario, los organismos que no poseen tales caracteres mueren más fácilmente y terminan por desaparecer.

En consecuencia, las especies se modifican por selección natural, en la cual resisten los ejemplares mejor adaptados a las



condiciones de vida que le son propias. Esta selección no es para el biólogo una simple "separación" de organismos; es, ante todo, un principio activo y creador en el proceso de desarrollo de la naturaleza viva, el que conduce al fortalecimiento de los caracteres a que la selección se refiere hasta el grado de las propiedades específicas, y provoca así la aparición de formas orgánicas nuevas y más perfectas.

Darwin demuestra sin lugar a dudas que la adaptación finalista de los organismos a las condiciones ambientales del medio, tal como se observa en la naturaleza, es consecuencia de la selección natural de las modificaciones útiles para el propio organismo. Si en éste aparecen cambios que favorecen su resistencia y su desarrollo en las condiciones del medio en que vive, tal organismo se reproducirá con mayor facilidad. Desde este punto de vista la estructura de los organismos se ajusta no a una clase en general ni a cualquier clase de condiciones, sino sólo a aquellas que definen el medio en que se encuentran. No puede hablarse, entonces, de finalidad absoluta en la estructura y funciones de los organismos sino únicamente de finalidad relativa.

La teoría darwinista de la evolución culmina con la determinación de las leyes biológicas relativas al origen del hombre. El sabio sostuvo que el ser humano procede del mismo tronco de donde derivan los antropoides actuales. De esta manera, con su demostración de que toda la naturaleza viva, sin exceptuar al hombre, es el resultado de un proceso sujeto a leyes, de gradual desarrollo a lo largo de milenios de años, Darwin asestó un golpe decisivo a la metafísica y contribuyó a forjar la concepción dialéctica de la naturaleza. Los clásicos del marxismo tenían en gran estima la teoría de la evolución y siempre destacaron su significado científico y filosófico "por muchas que sean las transformaciones de detalle que esta teoría haya sufrido —escribe Engels— en su conjunto resuelve ya el problema de manera más que satisfactoria. En líneas generales ha establecido la serie del desarrollo de los organismos, que va de unas cuantas formas simples a otras, cada vez más variadas y complejas —tal como las observamos hoy día— hasta terminar en el hombre. Gracias a ello no sólo ha sido posible explicar el origen de los organismos existentes sino que se ha obtenido la base para la prehis-

toria del espíritu humano, para seguir las distintas fases de su desarrollo, desde el simple protoplasma de los organismos inferiores, que carecen de estructura, pero que perciben las excitaciones, hasta el cerebro del hombre con su capacidad de pensar. Y sin esa prehistoria la existencia del cerebro humano capaz de pensar seguiría siendo un milagro".

"Darwin —afirma Lenin— ha puesto fin a la idea de que las diversas especies animales y vegetales no están ligadas entre sí, son casuales, 'creadas por Dios' o invariables, y ha situado por primera vez la biología sobre una base completamente científica al establecer la variabilidad y la continuidad de las especies."

No obstante las limitaciones históricas que pueden advertirse en ellas la teoría evolucionista del gran biólogo fue un paso revolucionario en la ciencia y muchos de sus principios siguen siendo válidos. Desde la época de su aparición la pugna entre la orientación idealista y la materialista no ha hecho más que extenderse. Donde más se la combatió fue en el propio país de Darwin si bien en los Estados Unidos, en un estado por lo menos, han prohibido la enseñanza de este eminente sabio por razones religiosas. Tal el caso del maestro Scopes, procesado y condenado en 1925 en los Estados Unidos por enseñar el darwinismo, tema que fue llevado al cine por los mismos americanos.

Los grandes descubrimientos de las ciencias positivas hasta mediados del siglo pasado revelaban la concatenación universal de los fenómenos de la naturaleza y demostraban que lo mismo en la materia viva que en la inerte tiene lugar un proceso de desarrollo y transformación de las variadas formas de la naturaleza en movimiento.

Sin embargo, los investigadores de aquel tiempo no llegaron a sacar las consecuencias filosóficas que se derivaban de sus propias búsquedas. Unos no comprendían y otros no querían comprender que tales descubrimientos manifestaban la dialéctica de la naturaleza. Los estudiosos de este período profesaban un materialismo espontáneo aunque con frecuencia se inclinaban hacia la metafísica y al mecanicismo y hasta caían en el agnosticismo y el idealismo.

Cuando se trata de exponer un criterio valorativo de las ciencias naturales en la primera mitad y mediados del siglo XIX se nota la diferencia entre el contenido objetivo y los descubrimientos que confirmaban el materialismo y revelaban la dialéctica de los fenómenos que se desenvuelven en la naturaleza, y las condiciones subjetivas de los propios sabios, los cuales intentaban a menudo dar a sus descubrimientos una interpretación metafísica.



Las causas de estas contradicciones entre el contenido objetivo de los descubrimientos científicos y la interpretación subjetiva por parte de muchos naturalistas no hay que buscarlas sólo en la vitalidad del idealismo y del viejo método metafísico de pensar sino también y sobre todo en la situación total. En condiciones de agudización de la lucha de clases, estas ideas reaccionarias se veían impuestas por los intereses de las clases dominantes y eran cultivadas por la filosofía oficial.

Muchos investigadores veían sus descubrimientos como prueba de una evolución "tranquila", de la que se esforzaban por *eliminar* las conclusiones dialécticas revolucionarias. Esta circunstancia dio origen a una propagación muy intensa del mecanicismo y también del agnosticismo, del espiritualismo y de otras doctrinas idealistas entre los sabios de los países burgueses del siglo XIX.

Las grandes conquistas de este período, por su contenido objetivo, podían servir de base científica para el método materialista dialéctico y para la correspondiente concepción del mundo. Empero, esto exigía una labor urgente que revelase su verdadero contenido y lo liberase de las deformaciones idealistas y del materialismo vulgar. Este trabajo es el que efectuaron los fundadores de la escuela histórica, quenes fueron los primeros en comprender la auténtica significación filosófica de los descubrimientos científicos del siglo pasado.

## Las leyes de la dialéctica

Hemos examinado ya en su aspecto general el problema del materialismo histórico y de qué modo esta concepción filosófica alcanza validez científica. También quedó aclarado el concepto de materia y su atributo inseparable, el movimiento, y sus interrelaciones que constituyen el mundo concreto que sirve de escenario a toda la actividad del hombre. Ahora es necesario dilu-

cidar el origen del proceso de desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. Es decir, si la materia se mueve por sí misma debe haber leyes internas que expliquen estos fenómenos. Las leyes que responden a estos interrogantes son tres: la de la unidad y la lucha de los contrarios, la de la transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos y la de la negación de la negación.

*La ley de la unidad y la lucha de los contrarios*

La ley de la unidad y la lucha de los contrarios es el núcleo de la dialéctica materialista. Cada objeto contiene contrarios. Por ello se entienden los momentos o aspectos que se encuentran en unidad indisoluble, se excluyen mutuamente y esto no sólo en relaciones distintas sino además en una misma relación, o sea, se interpenetran de manera recíproca. La lucha de los contrarios significa que la contradicción dada en el interior de la esencia del objeto se resuelve sin cesar y que a la vez sin cesar se reproduce, lo cual lleva a transformar el viejo objeto en uno nuevo. Así es posible explicar la fuente de todo movimiento sin recurrir a fuerzas extrañas, esto es, se lo concibe como automovimiento. Esta ley pone al descubierto la auténtica unidad concreta de la multiplicidad como identidad real y viviente. También se expresa aquí de la manera más clara la oposición del pensamiento dialéctico frente al metafísico, el cual pone el movimiento en un fantástico más allá.

El fundador de la dialéctica de las contradicciones, dentro del ámbito occidental, fue Heráclito y de él tomó Hegel lo más meduloso y lo trasladó a su *Ciencia de la lógica*. La aplicación del método dialéctico, dentro del pensamiento idealista objetivo, llegó a su mayor altura en esta obra del genial filósofo. Marx invirtió su sentido y la puso sobre sus pies y con ello creó el instrumento idóneo para funcionalizar científicamente su concepción materialista del mundo.

La ley de la unidad y la lucha de los contrarios expresa el proceso objetivo de desarrollo, las contradicciones internas de los objetos y fenómenos del mundo externo. Su acción se manifiesta también en la conciencia humana. De conformidad con este principio; las contradicciones en la conciencia son el reflejo



de las contradicciones de la realidad objetiva. El conocimiento de esta ley posee gran importancia para descubrir y comprender la dialéctica de la naturaleza y la sociedad, y para fundamentar la teoría y la práctica del socialismo.

Llamamos contrarios a las propiedades, aspectos y tendencias, de los objetos y fenómenos de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, que se excluyen y al mismo tiempo se suponen, o sea, que no existen el uno sin el otro. Todo objeto, acontecimiento o institución contiene en sí contradicciones que le son inherentes y que, según su naturaleza se manifiestan como lo negativo o lo positivo, lo pasado o lo futuro, lo viejo y lo nuevo, lo reaccionario y lo progresivo, etc. El carácter de las contradicciones depende de la índole de los fenómenos dados, de su estructura y esencia. En el imán, por ejemplo, los contrarios se presentan como polo norte y polo sur; en la electricidad en la forma de carga negativa y positiva; en el átomo actúan las fuerzas de atracción y repulsión. A cada partícula "elemental" de la materia se opone otra; al electrón el positrón, al protón, el antiprotón, etc. Todas las partículas de la materia poseen al mismo tiempo propiedades opuestas: corpulares y ondulatorias. La vida, por su parte, es la unidad de contrarios tales como la asimilación y la desasimilación, la herencia y la mutabilidad. En el plano social tenemos el mismo problema con las luchas entre las clases de las sociedades antagónicas.

Cada hecho, pues en cualquier esfera del mundo constituye una unidad de los contrarios, con el agregado de que éstos están contenidos en un mismo objeto y al mismo tiempo. Así, la existnecia de la burguesía supone la del proletariado y ambos en oposición. "El proletariado y la riqueza —expresa Marx— son contrarios. Forman, en cuanto tales, un todo. Ambos son engendrados por el mundo de la propiedad privada. De lo que se trata es de la situación determinada que cada uno de estos elementos ocupa en la contradicción."

Los opuestos, en consecuencia, se hallan recíprocamente vinculados, y por sus tendencias son dos aspectos de un mismo conjunto. Cada objeto se desdobla en sus contrarios; uno de ellos es inconcebible sin el otro. "Es una *contradicción* —escribía Engels— que una cosa al mismo tiempo sea la misma y, sin

embargo, cambie, que en ella se dé la antítesis entre la "inercia" y el "cambio".

Empero, el rasgo señalado, la unidad, no es el único de la ley que estudiamos. Hay otro aspecto, en ella, sin duda el más importante, que está constituido por la lucha de los contrarios. Se desprende que los contrarios no pueden mantener entre sí una relación apacible e indiferente. Los contrarios luchan unos contra otros y por ese medio resuelven sus contradicciones. Esta lucha es, entonces, la fuente del desarrollo, de los cambios cualitativos.

Los extremos de esta ley ocupan, dentro de su férrea estructura, distinta posición. "La unidad (coincidencia, identidad, igualdad de acción) de los contrarios —sostenía Lenin— es condicionada, temporal pasajera, relativa. La lucha de los contrarios que se excluyen recíprocamente es absoluta, como son absolutos el desarrollo, el movimiento." Por tanto, a todo fenómeno le son propios dos estados: uno de reposo relativo y de equilibrio, es decir, la unidad de los contrarios; otro, el movimiento y cambio absolutos por medio de la pugna de los contrarios.

Debe advertirse, no obstante, que la unidad de los contrarios existe sólo en determinadas condiciones, cuando el objeto se halla en estado de equilibrio y reposo relativos. Mas en este caso dicha unidad no puede ser absoluta ya que en su interior transcurre una lucha que rompe de continuo el equilibrio temporal dado y conduce a una nueva unidad de los contrarios.

El carácter absoluto de la lucha de los contrarios expresa el hecho de que ésta jamás se interrumpe, de que el movimiento es un proceso incesante que destruye la estabilidad de los objetos y prepara su transformación cualitativa. La unión de esos dos aspectos —la unidad relativa de los contrarios y el carácter absoluto de la lucha entre ellos— constituye la compleja contradicción dialéctica de todos los hechos del mundo.

La tesis leninista respecto del carácter relativo de la unidad de los contrarios y el carácter absoluto de la lucha entre ellos puede ilustrarse con el ejemplo de las relaciones de la burguesía y el proletariado. Mientras haya capitalismo existirán aquélla y éste como sus dos antítesis. La eliminación de uno de esos opuestos significaría destruir el modo capitalista de producción, ya que la burguesía no puede obtener la plusvalía sin el proleta-



riado al que explota, y éste para existir se halla obligado a vender su fuerza de trabajo. Mas, la unidad de esos contrarios es condicional y temporaria, pues los intereses de ambas clases son inconciliables en los problemas fundamentales. La oposición radical de intereses confiere a la lucha de la burguesía y el proletariado carácter absoluto y esta lucha no cesará en tanto subsista al capitalismo. Además, esta contradicción conduce a la revolución socialista durante la cual el proletariado suprime el modo de producción capitalista.

Los filósofos burgueses cuando se refieren a los contrarios y a su unidad desligan con frecuencia esos aspectos distintos de los objetos. Exaltan sólo la unidad de los opuestos y silencian conscientemente el aspecto más importante: la lucha de los contrarios. Y esto no es casual. El reconocimiento de esta —última premisa como fuerza motriz del desarrollo de los fenómenos del mundo objetivo les obligaría a reconocer la ineluctabilidad de la lucha de clases en la sociedad capitalista. Pretenden demostrar, en cambio, que en el capitalismo reina la paz entre las clases y que es posible la cooperación amistosa entre proletarios y capitalistas. En este sentido se admite que sí es posible la coexistencia pacífica entre los pueblos, ello no significa que deba aceptarse la coexistencia ideológica.

La lucha de los contrarios, entre lo viejo y lo nuevo, lo que caduce y lo que surge, lo reaccionario y lo revolucionario, constituye el contenido interno del proceso de desarrollo. "El desarrollo —decía Lenin— es una lucha de los contrarios." "La coexistencia de dos aspectos contradictorios, su antagonismo —sostenía Marx— constituyen el movimiento dialéctico."

La concepción materialista dialéctica del desarrollo como lucha de los contrarios, se ha revelado con la máxima plenitud en los fenómenos de la vida social. La historia del desenvolvimiento de las sociedades antagónicas de clase es, al mismo tiempo, la historia de la lucha de clases opuestas. "Hombres libres y esclavos —expresa el *Manifiesto*—, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra, opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una pugna constante, velada una veces, y franca, otras; situación que terminó siempre con el cambio revolucionario de toda la sociedad o el hundimiento de las clases beligerantes."

En determinadas condiciones los contrarios pueden cambiar de lugar y transformarse uno en otro. Por consiguiente, la ley que venimos estudiando no sólo incluye en sí la unidad y la lucha de los contrarios sino la conversión de cada aspecto o propiedad en su opuesto. Sin embargo, este tránsito se produce siempre en condiciones rigurosamente determinadas para toda contradicción dada. "La dialéctica —según Lenin— es la teoría que muestra cómo los contrarios pueden ser y son por lo general (y llegan a ser) idénticos, por qué el entendimiento humano no debe considerar a esos contrarios como muertos, petrificados, sino como vivos, condicionados, movibles, mutuamente transformables."

El cambio de un fenómeno en su contrario constituye la ley del desarrollo. "No hay ni un sólo fenómeno que en determinadas condiciones no pueda transformrase en su contrario." Los descubrimientos de la física nuclear proporcionan un material riquísimo que demuestra la recíproca modificación de diversas partículas "elementales". La física contemporánea ha demostrando que el protón y el neutrón pueden transformarse el uno en el otro, dentro del núcleo; a su vez, el positrón y el electrón se convierten en fotones (partículas del campo electromagnético), es decir, en otro aspecto de la materia.

En la vida social la transformación de un contrario en otro se manifiesta con particular claridad. Por ejemplo, en el proceso del desarrollo del capitalismo, algunas de sus propiedades se convierten en sus contrarias. Así, la competencia, propiedad fundamental del capitalismo y de la producción mercantil, se transforma, en la época del imperialismo en su opuesto directo: el monopolio. Pero éste, que surge de la libre competencia, no la elimina, sino que existe a su lado y por encima de ella dando origen a toda una serie de contradicciones y conflictos particularmente agudos.

También debemos referirnos aquí a las contradicciones antagónitcas y no antagónicas. Las primeras expresan la lucha de contrarios inconciliablemente hostiles y se resuelven, por lo regular, mediante la destrucción de una de las partes beligerantes.

Al caracterizar las fuerzas motrices del desarrollo de la producción en la sociedad antagónica de clases Marx escribía: "Desde el principio mismo de la civilización, la producción comienza



a basarse en el antagonismo de los estamentos, clases y finalmente en el antagonismo entre el trabajo acumulado y el inmediato. Sin antagonismo no hay progreso. Tal es la ley a que ha estado sometida la civilización hasta nuestros días. Las fuerzas productivas se han desarrollado hasta el momento presente gracias a este régimen de antagonismo entre las clases".

El antagonismo entre esclavos y amos, campesinos siervos y terratenientes, obreros y burguesía impulsa el progreso de las sociedades de clase. La base económica de las contradicciones antagónicas de la sociedad burguesa es la propiedad capitailsta sobre los medios de producción. La hostilidad de los intereses, objetivos y tendencias de clase entre la burguesía y el proletariado se manifiesta en lo que respecta a los medios de producción. "Dentro de la antítesis —dicen Marx y Engels— el propietario privado es la parte conservadora; el proletariado, la destructiva. De aquél parte la acción del mantenimiento de la antítesis; de éste la acción de aniquilarla."

### *La ley de la transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos*

Dijimos que la ley de la unidad y la lucha de los contrarios revela la fuente interna del automovimiento y desarrollo del mundo. Empero, todavía nos queda por explicar las formas del tránsito del viejo al nuevo estado. Aquí interviene otra ley dialéctica fundamental: la de la transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos.

La cualidad es la determinación interna, la especificidad de los objetos y fenómenos. Así el elemento oxígeno se distingue de los demás por propiedades que le son exclusivas. De igual modo, cada forma del movimiento de la materia se distingue de las restantes porque tiene su determinación cualitativa propia.

La cualidad no puede ser considerada como algo independiente que existe al margen de los objetos. El célebre naturalista sueco, Linneo, creador del sistema de clasificación del mundo vegetal y animal, consideraba que los rasgos cualitativos propios de cada especie eran inmutables y eternos. Pero, en realidad, como decía Engels, no existen cualidades separadas sino cosas con cualidades.

En consecuencia, las cualidades son tan reales como los objetos. No obstante, algunos filósofos, que se basan en que las cualidades son percibidas por los órganos de los sentidos o por los instrumentos que los prolongan afirman que aquéllas poseen un carácter subjetivo. Recordemos a este respecto que el filósofo inglés Locke dividía las cualidades en primarias y secundarias. Entre estas últimas colocaba el color, el sonido, el olor y el sabor y eran, además, subjetivas; por el contrario, la extensión, la figura, la impenetrabilidad, el movimiento, el reposo tienen significado objetivo y son inseparables de los objetos mismos.

La especificidad de las cualidades no excluye lo común que éstas pueden contener. Así las plantas y los animales son cualitativamente diferentes, pero esa diferencia supone entre ellos semejanzas como la nutrición, la excreción, la excitabilidad, la capacidad de crecer, de multiplicarse, etc.

La cualidad no es sólo el conjunto de las propiedades sino también el total de atributos relativamente constantes que determinan la especificidad del objeto dado. El mundo es un ininterrumpido proceso de movimiento y cambio en el cual el momento de mutabilidad es inseparable del de estabilidad. Una de las características de la determinación cualitativa consiste en que ésta, al expresar ese momento contradictorio del desarrollo, fija la estabilidad relativa del objeto.

El hecho de que la cualidad expresa el momento de estabilidad puede ilustrarse con muchos ejemplos. La sociedad se presenta como un devenir permanente de cambios, pero a la vez éstos son inseparables de ciertos momentos estabilizados de sus formaciones cualitativas. Y es en efecto esa estabilidad la que nos permite distinguir diversas estructuras cualitativamente determinadas en la vida social. Sin embargo, la determinación cualitativa no es algo dado de una vez para siempre. Por tal causa no se la puede absolutizar como atributo invariable. Por ejemplo, la vida, según surgió en la tierra y se ha mantenido hasta el presente, es una determinación cualitativa constante pero sujeta a cambios. Otro tanto acontece con el capitalismo, el que sin dejar de ser tal, experimenta en el proceso del desarrollo histórico toda una serie de transformaciones. Distinguimos, entonces, el capitalismo del período floreciente y el del



período de la crisis general, el de la etapa del imperialismo. Estos hechos confirman la tesis de que la cualidad es móvil; contiene no sólo el momento de estabilidad sino también el de la variabilidad.

Conviene indicar, asimismo, que en los marcos del objeto o fenómeno dado existen muchas cualidades. El hombre es un fenómeno biológico o social, a la vez que cada una de esas peculiaridades humanas posee su adecuada determinación cualitativa. Del mismo modo, a la sociedad le son inherentes cualidades tales como la base económica y la superestructura, la ciencia y el arte, el estado y las clases.

La multiplicidad cualitativa de los objetos y hechos depende de las condiciones en que ellos existen. Si tomamos como referencia el trabajo humano debemos reconocer que su esencia cualitativa está dada por las condiciones históricas concretas. En el régimen socialista el trabajo se apoya sobre bases distintas, supone un modo de producción radicalmente modificado.

Los conceptos de cualidad y propiedad suelen ser considerados del mismo orden; no obstante, el primero es más amplio que el segundo. La cualidad es la determinación intrínseca del objeto, que se manifiesta a través de sus propiedades.

El nexo entre la cualidad y la propiedad puede advertirse en el ejemplo de la transformación del producto del trabajo en mercancía. Tan pronto como esto sucede, el producto destinado al cambio, es decir, la mercancía, adquiere propiedades que hasta entonces no poseía. Así una chaqueta, al presentarse como mercancía revela una propiedad social: la de ser una forma equivalente del valor. La cualidad de la chaqueta en su nuevo aspecto se manifiesta a través de sus propiedades, mediante sus relaciones con otras mercancías, según se advierte en *El Capital*.

Los objetos y fenómenos tienen, además de su aspecto cualitativo otro llamado cuantitativo. Engels señalaba que el número es la determinación cuantitativa más pura. La molécula de agua, para citar un hecho concreto, está formada por dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno. La cantidad, lo mismo que la cualidad es inherente a los objetos y tiene un carácter objetivo.

Según la ley que consideramos la cualidad de los objetos y fenómenos varía de acuerdo con sus modificaciones cuantita-

tivas: "En la naturaleza, y de un modo claramente establecido para cada caso singular, los cambios cualitativos sólo pueden producirse mediante la adición o sustracción cuantitativas de materia o de movimiento."

La ley dialéctica que comentamos también se manifiesta en la naturaleza viva. Las especies animales y vegetales constituyen eslabones correlacionados en su desarrollo. Los límites entre las especies, a pesar de su carácter relativo, señalan las diferencias cualitativas que las separan.

La historia de la humanidad demuestra de modo irrefutable, asimismo, que en la vida social el desarrollo se cumple con arreglo a la ley de la transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos. Al explicar el régimen capitalista, la fuente de obtención de la plusvalía, Marx señaló que el poseedor del dinero se convierte en capitalista sólo con la condición de que la suma de dinero que destina a la producción alcance una magnitud tal que le permita liberarse de la participación personal del proceso productivo y recurrir al empleo y explotación de mano de obra. "Aquí como en las ciencias naturales —observa Marx— se confirma la exactitud de la ley, según la cual al llegar a cierto punto, los cambios puramente cuantitativos se truecan en diferencias cualitativas."

Sin embargo, no sólo los cambios cuantitativos conducen a los cualitativos sino que, a la inversa, también los cualitativos llevan a los cuantitativos. Por ejemplo, el paso de la cooperación a la manufactura representa uno de los cambios cualitativos del desarrollo del modo capitalista de producción. A la vez, ese cambio cualitativo acarreó nuevos cambios cuantitativos. La producción manufacturera comparada con la cooperación, llevó a una mayor intensificación del trabajo, a más alto grado de explotación, a un nivel más elevado de la producción capitalista en su conjunto.

"La historia real —decía Lenin— incluye diversas tendencias, a semejanza de cómo la vida y la naturaleza involucran la evolución lenta y los cambios rápidos, las interrupciones de la gradualidad." Del hecho de la existencia de dos formas del desarrollo se derivan importantes conclusiones para la teoría y la práctica de la lucha revolucionaria.

Puesto que lo nuevo nace como resultado de cambios radicales, cualitativos, la aparición de un nuevo régimen social se hace posible sólo con la destrucción de las bases económicas y políticas del viejo régimen. Esto vale también para el tránsito del capitalismo al socialismo que puede efectuarse únicamente, según los grandes teorizadores del marxismo, mediante la revolución y el establecimiento de la dictadura del proletariado.



Aquí es necesario detenerse en los términos "evolución" y "revolución" que aluden a los cambios lentos y rápidos. La palabra "evolución" no sólo se empleada para designar una de las formas de desarrollo —las cuantitativas— sino también el desarrollo en su conjunto. El concepto de revolución equivale a los cambios radicales —cualitativos— y es igual al de "salto", en el sentido de paso brusco de un estado a otro diametralmente opuesto. Sin embargo, en la naturaleza y en la sociedad pueden producirse cambios, saltos radicales y cualitativos que no constituyen una revolución. Si tomamos una forma concreta de cambios cualitativos como la revolución social, en este caso el concepto de salto y revolución coinciden, pues la revolución social expresa el tránsito, el salto de un modo de producción a otro. Mas si examinamos transformaciones en la vida de la sociedad, como el paso del capitalismo industrial al imperialismo, aunque se presentan como saltos, de carácter cualitativo, no pueden ser calificados de revolución social porque no se modifica el sistema productivo.

Las leyes objetivas de desarrollo determinan la existencia de una unidad dialéctica entre las dos formas del mismo: la evolutiva y la revolucionaria. Los representantes de la metafísica, empero, abordan ese problema de modo unilateral; reconocen a veces la forma evolutiva y otras las de las catástrofes o explosiones.

Los metafísicos se caracterizan por reducir todas las diferencias cualitativas a diferencias cuantitativas, por concebir el desarrollo, en su conjunto, sólo como gradualidad, como simple repetición de lo pasado. La metafísica excluye la interrupción de la gradualidad, el paso del viejo estado cualitativo a otro nuevo; "olvida —según Engels— que la relación entre calidad y cantidad es recíproca, que tanto puede la cantidad transformarse en calidad como a la inversa, que, en rigor, tiene lugar una acción recíproca".

Los filósofos burgueses contemporáneos emplean la metafísica bajo el aspecto de su evolucionismo vulgar con el fin de defender teóricamente la estabilidad del sistema. Los argumentos filosóficos de los revisionistas proceden casi todos de esta fuente.

Al reducir el desarrollo únicamente a la evolución, a los cambios cuantitativos, los metafísicos y los revisionistas se pronuncian a la vez contra la destrucción radical del régimen burgués, defienden y aplican la falsa idea de la integración pacífica del capitalismo en el socialismo; se pronuncian, en efecto, contra la necesidad histórica de la revolución proletaria y de la dictadura del proletariado en el paso del capitalismo al socialismo.

En sentido amplio, el salto es una forma de movimiento. Hay salto cuando se produce el tránsito de la vieja a la nueva cualidad. El salto se presenta en el proceso del desarrollo como una etapa fundamental, como el eslabón decisivo. "En esos períodos, precisamente —escribía Lenin—, se resuelven numerosas contradicciones que se han ido acumulando poco a poco en el período del llamado desarrollo pacífico. En tales épocas, por cierto, se manifiesta con la mayor fuerza el papel directo de las diversas clases en la determinación de las formas de la vida social, se crean los cimientos de la 'superestructura' política que más tarde se mantiene largo tiempo sobre la base de las relaciones de producción renovadas."

El materialismo dialéctico enseña a enfocar el análisis de los saltos de un modo histórico concreto, y a apreciar sus diferencias cualitativas. Por ejemplo, el salto como solución de las contradicciones antagónicas entre la burguesía y el proletariado es una cosa, y otra distinta el salto como solución de contradicciones no antagónicas que separan a la clase obrera y a los campesinos despojados de la tierra. Además. el problema se presenta de manera diferente, según se trate de la naturaleza o de la sociedad. El paso de un estado a otro en la sociedad depende de la energía revolucionaria y la iniciativa de las masas, factores que no existen en la naturaleza. En la sociedad tampoco los saltos son iguales. El tránsito del régimen feudal al capitalista no es igual al que se produce de éste al socialista. En el socialismo se trata de abolir la propiedad privada sobre los me-



dios de producción y de eliminar la explotación del hombre y con ella la sociedad dividida en clases hostiles entre sí.

### *La ley de la negación de la negación*

Nos resta todavía referirnos a la tercera ley fundamental de la dialéctica, la de la negación de la negación, que Hegel enunció por primera vez. Esta ley expresa el carácter sucesivo del desarrollo, la conexión de lo nuevo con lo viejo en el proceso de reemplazo de unas transformaciones cualitativas por otras; revela que en un estadio superior de desarrollo, se repiten hasta cierto punto algunas de las propiedades del estadio inferior; fundamenta, asimismo, el carácter ascendente, progresivo, del desarrollo; determina la tendencia, la dirección principal del curso general del desarrollo.

La negación es un elemento esencial de la dialéctica materialista. Marx aseguraba que "en su forma adulterada la dialéctica se puso de moda en Alemania porque exaltaba lo existente. Su aspecto racional es un escándalo y una abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la concepción positiva de lo existente incluye la concepción de su negación y su aniquilamiento necesario; porque concibiendo cada forma llegada a ser en el fluir del movimiento, enfoca también su aspecto de transitoriedad; no se deja imponer por nada; es esencialmente crítica y revolucionaria". Gracias a las contradicciones internas, el proceso de desarrollo, tarde o temprano, llega a la destrucción de lo viejo y al nacimiento de lo nuevo. Lo nuevo que surge como resultado del desarrollo es la negación de lo viejo. A través de la negación de lo viejo por lo nuevo y más elevado y a través de la negación de la negación se realiza el movimiento de avance de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento.

La negación dialéctica es un fenómeno objetivo sujeto a leyes. Se deriva del carácter contradictorio de los objetos y procesos, de la existencia en ellos de aspectos y tendencias que se niegan mutuamente. Por eso no puede ser confundida con la negación arbitraria, subjetiva. En la dialéctica, sostenía Engels, negar no consiste, lisa y llanamente en decir no, en declarar que una cosa no existe, o en destruirla por capricho. La ver-

dadera negación dialéctica es la expresión del proceso de desarrollo; crea las condiciones para la nueva negación.

En los distintos procesos la negación se produce de modo diferente. En la naturaleza se manifiesta de modo espontáneo; en la historia de la sociedad es el resultado de la actividad consciente del hombre, dirigida a un fin, porque las transformaciones sociales, la negación del viejo orden por el nuevo, no puede producirse sin la participación de las masas, de las clases y partidos. Además, la negación se exterioriza de diferente modo, según las condiciones concretas y el carácter de los acontecimientos. Por ejemplo, si nos referimos a procesos sociales tales como la revolución burguesa y el paso del feudalismo al capitalismo y el tránsito de éste al socialismo se observa que cada uno de ellos tiene su propio modo de negación. Mientras la revolución burguesa niega sólo la vieja forma de propiedad privada sobre los medios de producción, reemplazándola por una nueva, la revolución proletaria niega toda forma de propiedad privada sobre los medios de producción y la convierte en propiedad social.

La negación, por ser el resultado del autodesarrollo de la materia sobre la base de las contradicciones que le son inherentes, no es nunca absoluta; es la consecuencia del desarrollo precedente. Lo negativo conserva entonces algo del pasado y en ese aspecto es, al mismo tiempo, positivo. El momento de la negación se concibe como superación y supresión pero no como discontinuidad con las etapas precedentes.

El sentido de la negación dialéctica consiste en que ésta no actúa sólo como momento de la destrucción de lo viejo sino también como conexión de lo nuevo con todo lo positivo creado bajo las antiguas formas de desarrollo. Las nuevas formas contienen a las anteriores, "eliminadas". Por ejemplo, el fruto encierra como fases superadas la yema y la flor.

La negación dialéctica de la negación significa una negación repetida en la cual existe un movimiento ascendente que representa una etapa nueva de desarrollo. El reemplazo de las formas de propiedad sobre los medios de producción es también un ejemplo de negación de la negación. En los regímenes esclavista, feudal y burgués ha dominado y domina la propiedad privada que sustituyó a la primitiva de carácter social. Con la



victoria del proletariado en algunas zonas del mundo se produce la negación de la mencionada forma de propiedad, lo que constituye una segunda negación. En este caso no se trata del restablecimiento de la propiedad comunal primitiva, por supuesto, sino de otra distinta, la propiedad socialista, que expresa un nivel de producción más elevado y el empleo de la técnica moderna.

La negación de la negación manifiesta el desarrollo a través de las contradicciones, se presenta como la transformación recíproca de los contrarios. Los clásicos del marxismo veían una conexión directa entre esta ley y la de la unidad y lucha de los contrarios. Así, Engels, al señalar las leyes principales de la dialéctica examinaba su nexo indisoluble, la mutua penetración de las antítesis polares y cambio de unas en otras si se las lleva hasta su extremo; desarrollo a través de la contradicción o negación de la negación". Tal idea de la negación de la negación no es casual. La esencia de esa ley radica en que muestra cómo surgen, se desarrollan y resuelven las contradicciones propias del proceso dado, cómo en el movimiento progresivo se produce la transformación recíproca de los contrarios.

Un rasgo muy importante de la ley que estudiamos es que al expresar el desarrollo como repetición sobre una nueva base, más elevada, de sus fases ya cumplidas, muestra que el proceso de desarrollo implica la aparente regresión a lo viejo. Engels sostiene a este respecto que "la negación verdadera, natural, histórica y dialéctica es precisamente (desde el punto de vista formal), el principio impulsor de todo desarrollo, la división en antítesis, su lucha y solución, con lo cual, sobre la base de la experiencia adquirida se arriba otra vez al punto de partida, pero en un plano superior". La negación de la negación es simultáneamente la fase final en el desarrollo del proceso y al mismo tiempo un punto de partida para el desenvolvimiento ulterior. Por esta causa la síntesis no puede ser considerada algo estancado y terminado. Es la nueva condición para el desarrollo futuro. Así, el triunfo de la forma socialista de propiedad sobre los medios de producción no sólo es el coronamiento de la historia precedente de la sociedad sino también el punto de partida para un nuevo impulso progresivo: el tránsito de la prehistoria a la verdadera historia, o el salto a la libertada.

La dialéctica materialista, al rechazar las ideas metafísicas

sobre el desarrollo afirma que el proceso progresivo no se mueve en un círculo cerrado ni en línea recta sino por una curva, en espiral. "El desarrollo —expresa Lenin— que aparentemente repite las fases ya recorridas, pero que las repite de otro modo, sobre una base superior ('negación de la negación'), un desarrollo, por así decirlo, en espiral y no en línea recta."

La forma de espiral no ha sido adoptada de modo casual para expresar la negación de la negación. Esa figura abarca acertadamente aspectos del desarrollo dialéctico tales como la sucesión, la repetición y el carácter progresivo del movimiento. Cada ciclo de la espiral representa una fase superior del desarrollo, y es al mismo tiempo, un aparente retorno a lo ya conocido. Cada vuelta de la espiral es un ciclo dialéctico y su sucesión caracteriza la infinitud del desarrollo, el eterno ascenso de lo inferior a lo superior.



# Bibliografía


ASTRADA, C.: *La doble faz de la dialéctica*, Buenos Aires, 1962.
— *Trabajo y alienación*, Buenos Aires, 1965.
ARISTOTELES: *The Works of* (12 vols.), Oxford, 1928 y ss.
BERNAL, J. D.: *La proyección del hombre. Historia de la física clásica*, Madrid, 1972.
BURNET, J.: *L Aurore de la philosophique greoque*, París, 1919.
CAPPELLETTI, A. J.: *La filosofía de Heráclito de Efeso*, Caracas, 1971.
DARWIN, Ch.: *On the Origin of the Especies*, Norwalk, Connecticut, Estados Unidos, 1968.
— *The Voyage of the Beagle*, New York, 1962 (hay ed. castellana).
ENGELS, F.: *Dialéctica de la naturaleza*, México, 1961.
— *Anti-Dühring*, Montevideo, 1961.
FOULQUIE, P.: *La dialéctica*, Barcelona, 1958.
FARRINGTON, B.: *Ciencia griega*, Barcelona, 1979.
GOMPERZ, Th.: *Pensadores griegos*, Buenos Aires, 1951.
GRAHAM, L. R.: *Ciencia y filosofía en la URSS*, Madrid, 1977.
GUTHRIE, W. L. C.: *A History of Greek Philosophy* (6 vols.), Londres, 1962 y ss.
HEGEL, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik* (hay trad. castellana), Hamburgo, 1963.
ILYENKOV, E. V.: *Dialectical Logic. Essays on its History and Theory*, Moscú, 1977.
JOCHUK, M. T. y otros: *Historia de la filosofía* (dos vols.), Moscú, 1980.
LALANDE, A.: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, 1972.
LENIN: *Obras completas*, Buenos Aires, 1968 y ss.
LA DIALECTIQUE: *Actes du XIVe. Congres des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, París, 1969.
LLANOS, A.: *La filosofía de Heráclito*, Ed. Rescate, Buenos Aires, 1984.
— *Los presocráticos y sus fragmentos*, Buenos Aires, 1968.
— *Los viejos sofistas y el humanismo griego*, Buenos Aires, 1969.
MARX Y ENGELS: *Obras escogidas*, Moscú, 1955.
MARX, K.: *El Capital* (ed. inglesa), 6 vols., Moscú, 1961 y ss. (hay traducción castellana).
NESTLE, W.: *Historia del espíritu griego*, Barcelona, 1975.
PILLING, C.: *Marx's Capital. Philosophy and Political Economy*, Londres, 1980.
PLATON: *República*, ed. bilingüe, México, 1955.
READ, H.: *Filosofía del arte moderno*, Buenos Aires, 1960.
STACE, W. T.: *The Philosophy of Hegel*, N. York, 1955.
SANDOR, P.: *Historia de la dialéctica*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1965.
THOMSON, G.: *Los primeros filósofos*, Buenos Aires, 1977.
WETTER, G. A.: *Filosofía y ciencia en la URSS*, Madrid, 1968.
WINSPEAR, A. D.: *The Genesis of Plato's Thought*, N. York, 1956.

## Indice